

**Pérez, Abel Pío**

# **Tiempo y reponsabilidad: estructura, recepción y valor de la ética de Hans Jonas para una época de la vida en riesgo.**

**Tesis para la obtención del título de posgrado de  
Magister en Filosofía, Religión y Cultura  
Contemporáneas**

**Director: Pérez Zavala, Carlos**

Documento disponible para su consulta y descarga en **Biblioteca Digital - Producción Académica**, repositorio institucional de la **Universidad Católica de Córdoba**, gestionado por el **Sistema de Bibliotecas de la UCC**.



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.

Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

Universidad Católica de Córdoba  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Maestría en Filosofía, Religión y Cultura Contemporáneas



**TRABAJO FINAL**

**TIEMPO Y RESPONSABILIDAD**

**Estructura, recepción y valor de la ética de Hans Jonas para una época de la vida en riesgo**

Presentado por Notario-Abogado Abel Pío Pérez

Dirigido por Prof. Dr. Diego Osvaldo Fonti

Año 2016

## INDICE

### INTRODUCCION

5

### **PRIMERA PARTE:Consideraciones introductorias al pensamiento de Hans Jonas**

#### **CAPITULO I**

1.1. Breves apuntes biográficos.	12
1.2. Influencias ejercidas sobre su pensamiento.	19
1.2.1. Siguiendo la senda marcada por Martin Heidegger	20
1.2.2. Husserl. El rechazo al dualismo cartesiano	25
1.2.3. Kant. Viejos y nuevos imperativos	27
1.2.4. Los aportes de Bultmann y Whitehead	30
1.2.5. La tradición judía	32
1.3. Etapas de su pensamiento filosófico	33
1.3.1. Primera etapa. La Gnosis y sus espejos: existencialismo y nihilismo	34

### **SEGUNDA PARTE: Respuestas a los dualismos modernos: hacia una biología filosófica y hacia una ética de la responsabilidad**

#### **CAPITULO II**

2.1. Filosofía de la vida o una biología filosófica	42
2.2. Los fundamentos biológicos de la individualidad: la <i>Sorge</i> y “el sí mismo”	46
2.3. Finalidad y evolución	50
2.4. Metabolismo y libertad	54
2.5. Biología filosófica y ontología de la naturaleza	65

#### **CAPITULO III**

3.1. Límites de la acción humana en la época de la civilización tecnológica	68
a) Ciencia y técnica	79
b) Vínculo hombre-naturaleza	72
c) Revisión de la idea de progreso	75
d) Límites al desarrollo tecnológico	81
3.2. La ética de la responsabilidad	84
a) La vulnerabilidad de la naturaleza	88
b) El problema del control de la tecnología	89
3.3. El principio de precaución	93
3.4. La heurística del temor	97
3.5. La dimensión ecológica de la ética jonasiana	99
3.6. El imperativo jonasiano. Similitudes y diferencias con el imperativo kantiano	102

**TERCERA PARTE: Fundamentación ontológica y dimensión temporal de la ética de la responsabilidad**

**CAPITULO IV**

4.1. Fundamentación ontológica de la ética jonasiana.	106
4.2. La teoría de la finalidad y del valor en Jonas	109
4.3. Una ética orientada hacia el futuro	116
4.4. Valoración y crítica	121

**CUARTA PARTE: Recepción de la ética jonasiana**

**CAPITULO V**

5.1. Positivación jurídica de la ética jonasiana	128
5.2. Sobre la libertad de investigación y sus restricciones	141

<b>CONCLUSIONES</b>	145
---------------------	-----

<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	158
---------------------	-----

## Agradecimientos

Al elaborar este trabajo de investigación he contado con valiosos y generosos apoyos. Debo mi agradecimiento a varias personas y una institución que han contribuido a su culminación.

En primer lugar quiero expresar mi agradecimiento al Dr. Diego Osvaldo Fonti, Director de este Trabajo Final, por su atención constante y su disponibilidad plena, su amigable estímulo y su buena fe en la exigencia intelectual. Agradezco su dirección.

Gracias a quien ya no está con su presencia física pero que suscitó en mí el amor por la filosofía y la investigación: el Dr. Gustavo Ortiz.

Gracias al Dr. Guillermo Rosolino quien fue atento y generoso al proporcionarme bibliografía indispensable para el comienzo de mi investigación.

Gracias a la Universidad Católica de Córdoba por haber establecido la Maestría sobre “Filosofía, Religión y Cultura contemporáneas”, porque además del beneficio intelectual que recibí en sus años de cursado pude compartir maravillosos momentos con los profesores y compañeros de la cohorte.

Pero muy especialmente gracias a mi Familia, a mi esposa Elizabeth y nuestros hijos Germán y Frances por su cariño y apoyo incondicional.

A todos, gracias de corazón.

Algunas referencias bibliográficas de Hans Jonas y abreviaturas utilizadas

Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos, trad. Illana Giner Comín, col., Clásicos del pensamiento, ed. Los libros de la Catarata. Madrid. 2001	<i>CPF</i>
Memorias, trad. Illana Giner Comín, Losada, Oviedo, 2005.	<i>Memorias</i>
El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica, trad, Javier M <sup>a</sup> FernandezRetenaga, Herder. Barcelona, 1995.	<i>PR</i>
Pensar sobre Dios y otros ensayos, trad. AngelaAckermann. Herder, Barcelona, 1998.	<i>PSD</i>
El principio de vida. Hacia una biología filosófica, Trad J. Mardomingo Sierra, Trotta, Madrid, 2000.	<i>PV</i>
La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo. trad. Menchu Gutiérrez. Siruela. Madrid, 2000.	<i>RG</i>
Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad, trad. Carlos Fortea Gil, Paidós, Barcelona, 1997.	<i>TME</i>

## INTRODUCCIÓN

Desde la fascinación provocada por aquella recordada primera lectura de un texto de Hans Jonas, guardo para mí el certero diagnóstico epocal y también la propuesta de concientización que sus páginas me brindaron.

Jonas fue un filósofo intuitivo y creativo, uno de esos grandes espíritus del judaísmo alemán docto, contemporáneo del siglo XX en la medida en que pensó y comprendió la época a través de ideas. Así contextualizó al hombre de la civilización tecnológica y lo concibió como una amenaza para la propia condición humana, sustentado por el enorme poder que la tecnología le otorga. La vulnerabilidad de la naturaleza es descripta por Jonas en un contexto nihilista sin el amparo de cualquier límite ontológico y axiológico. Esa tecnología desenfrenada, ha acrecentado el dominio humano sobre la naturaleza, la colisión que ha sobrevenido sobre ese dominio y apetecer humanos, por una parte, y lo finito de la naturaleza, por la otra, que está ahí para permitir la vida en general, impone según Jonas una renovación de la ética. La relación del hombre con la naturaleza no había sido todavía objeto de reflexión ética, y nuestro autor lo planteó en vistas de las consecuencias ambientales del desarrollo tecno-científico. Esta relación es hoy un capítulo central de toda ética, y significó un *novum* en la filosofía.

La preservación de la vida en su totalidad, la cual permite “que la humanidad sea”, es el principal mandato de la ética jonasiana. De allí su insistencia en dejar en claro que a diferencia de las éticas anteriores se hace necesario hoy tener por objeto de la ética la dignidad de la vida humana, el futuro remoto y garantizar la existencia de las generaciones venideras. La ética jonasiana más allá de su aportación teórica, busca su utilidad práctica la cual redundará socialmente: establece una nueva relación con la naturaleza y caracteriza una forma de conciencia inédita, la de responsabilizarnos de las *consecuencias* de nuestros actos.

La ética de Hans Jonas es una de las grandes propuestas morales de nuestra época, se trata de una *ética de la responsabilidad* y ha inaugurado un nuevo paradigma. En los

debates éticos contemporáneos Jonas se ha convertido en una cita obligada, en un lugar común, en un tópico, sobre todo en los abordajes de temas donde la ecología y la bioética se encuentran implicadas.

La ética antropológica de la responsabilidad es el principal proyecto filosófico de Jonas<sup>1</sup>, pero sería un error acotar su obra a comentar sólo sus tesis centrales ya que la amplitud de su propuesta, la riqueza que suscitan y producen sus planteamientos filosóficos, es merecedora de su estudio y comentario. En esa intención pretendo leer al filósofo y así poder cartografiar los principales territorios de su obra.

Cabe destacar que más allá de su propia especificidad la obra de Jonas es un disparador que nos permite asomarnos a diversas ventanas temáticas y cuestiones filosóficas de enorme importancia. Conforme a ello, pretendo que mi investigación resulte original al ofrecer, previa valoración del conjunto de su obra, una articulación de los diferentes temas abordados por Hans Jonas: gnosticismo, dualismo, existencialismo, nihilismo, desarrollo científico-tecnológico, tiempo futuro, y ética de la responsabilidad. Recorrer su orientación fenomenológica, la dimensión ecológica de su pensamiento, el finalismo existencial plasmado en *El principio vida*, el problema de la fundamentación ontológica de su ética, serán etapas de su itinerario filosófico.

El propósito global de la investigación es que la ética de Hans Jonas sea un punto de partida para la transformación del obrar humano, actualmente caracterizado en la acción tecnológica, que llegue a la toma de conciencia de la vulnerabilidad de la naturaleza y, en torno al principio de responsabilidad, propiciar un sentido prospectivo vinculado al futuro atento a la expresa obligación que la humanidad siga existiendo. En definitiva enlazar la acción humana a un proyecto que incluya la naturaleza y la vida haciéndose cargo de ellas.

He estructurado el presente Trabajo Final en orden a cuatro partes y cinco capítulos a saber: en la Parte Primera titulada “*Consideraciones introductorias al pensamiento de Hans Jonas*” desarrollo en su Capítulo I algunos apuntes sobre la vida del autor

---

<sup>1</sup>“Lo único importante que hay que reconocer es la realidad transformada del hombre y su trato con el mundo, incluida la amenaza de su existencia futura; a ello apunta mi proyecto filosófico”. *Memorias*. Págs. 349-350.



fundamentalmente basados en su propio texto biográfico “*Memorias*” donde también su esposa, LoreJonas, aporta datos significativos. Dentro del mismo capítulo hago mención de las influencias ejercidas por sus Profesores de las universidades alemanas y otros intelectuales sobre su pensamiento. Desde ya que su principal maestro, y así Jonas lo reconoce y venera en su saber filosófico, fue Martin Heidegger; de él aprendió sus existenciales los cuales fueron para Jonas herramientas hábiles para la comprensión de su primer gran estudio histórico-filosófico esto es el fenómeno de la Gnosis tardo antigua. También en esta investigación queda demostrada la deuda intelectual de Jonas con Husserl y su fenomenología, con Kant y su moral, con Bultmann y su método hermenéutico de desmitologización, con Whitehead y su teoría del proceso y desde siempre con su tradición judía. Los diversos autores estudiosos de su obra, el propio Jonas y su esposa Lore, son testigos que su camino vital teórico está integrado por tres etapas que reflejan distintos momentos de su pensamiento a saber: la primera etapa refleja su momento “histórico” y comprende su mencionado estudio sobre la Gnosis de la antigüedad tardía bajo el signo del análisis existencialista y la descripción del inquietante nihilismo, la cual es tratada en el mismo capítulo precitado de este trabajo.

La Segunda Parte comprende dos capítulos: el II y el III, abarcativos de las respuestas dadas por Jonas a los dualismos modernos. En el primero, y que refleja el “momento ontológico” de nuestro autor, ensaya Jonas un intento superador que surge de la necesidad de rehabilitar la vida, ya que había constatado que los dualismos procedentes del gnosticismo conducen a una negación de la vida, al olvido del ser como olvido de la vida. Dualismo entre Dios y el mundo y dualismo entre el hombre y el mundo. Como una fiel exposición de tal superación aparece su obra *El principio vida. Hacia una biología filosófica* (1966), donde Jonas, siendo preciso desde su prólogo y profundizando en una serie de ensayos, desarrolla una interpretación ontológica de los fenómenos biológicos. En la primera parte de este trabajo señalé la influencia de Heidegger en el pensamiento filosófico de Hans Jonas, particularmente respecto de los existenciales heideggerianos. El deseo y necesidad de vivir, las distintas formas de vida y su preocupación o cuidado por sobrevivir son interpretados por Jonas desde la categoría existencial de la *Sorge* (preocupación del ser-ahí por ser). La *Sorge*, el cuidado por la propia existencia y su preservación queda establecido por Hans Jonas

como un fin, como un sello que distingue a todo ser vivo. Con esta herramienta hábil decide Jonas dedicar sus esfuerzos especulativos a la naturaleza, relacionándose con las ciencias naturales y en particular centra sus análisis en la biología. Jonas se pregunta: ¿Es posible arrojar un puente entre el hombre y la naturaleza?; y su respuesta surgida con hambre y dolor en la guerra, desde una trinchera, es: dicho puente puede tenderse desde la vida orgánica. Con su propio cuerpo como testigo Jonas comprende que era el fenómeno de la vida aquello que necesitaba indagar filosóficamente, ya que el organismo biológico era demostrativo del error de la división dualista sobre la cual se había constituido la moderna ciencia mecanicista de la naturaleza. *Organismo y libertad* son dos conceptos claves a analizar en razón de que integran la base de la propuesta filosófica de Jonas expresada en su *Fenomenología de la vida* al igual que el *metabolismo*, el estrato básico de toda existencia orgánica, el cual según Jonas delata libertad, y afirma que es la primera forma de libertad. Comprenderá también este capítulo la descripción de los esfuerzos de Jonas por establecer el estatus ontológico del valor a través del ser de la vida, partiendo nuevamente de su finalismo según el cual la naturaleza sustenta fines. De ello nace su comprensión de la superioridad del fin en sí sobre la ausencia de fin y de allí que el ser es preferible a la nada y donde el hecho de la realización del fin se transforma en un bien, mientras que su no consecución es un mal. Encontramos en Jonas la rehabilitación de una dimensión teleológica que caracteriza todo lo vivo.

En el capítulo III de la Segunda Parte del presente trabajo y también en capítulo IV de la Tercera Parte analizo el “momento ético” de Hans Jonas. Si bien en los inicios de su obra algunos temas prefiguraban la dimensión ética, es la creciente conciencia del poder descomunal de nuestra técnica moderna la que lleva a nuestro autor a colocar en el centro de la ética el concepto de responsabilidad. Jonas parte de la premisa de que la técnica es un ejercicio del *poder* humano, es decir una forma de actuación, y toda actuación humana está expuesta aun examen moral. Y la técnica moderna, con su avance desmesurado, constituye un caso nuevo y especial. Así planteada la cuestión el proyecto filosófico de Jonas pretende dar respuesta a la pregunta: ¿es necesaria una nueva propuesta ética para hacer frente al desafío tecnológico? Partiendo de este interrogante Jonas trabaja sobre la formulación de las ideas filosóficas que conformará

su obra cumbre: *“El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica”* (1979). Dentro de las razones de por qué la técnica moderna es un caso nuevo y especial para las consideraciones éticas Jonas subraya el elemento cuasi forzoso de su avance, que por así decirlo hipostatiza nuestras propias formas de poder en una especie de fuerza autónoma de la que nosotros, los que la ejercemos, nos volvemos paradójicamente súbditos. Reflexión ésta que sin dudas hace regresar a Jonas a sus intuiciones y advertencias sobre el nihilismo globalizante de la tecnología que nos invade.

Es en la Tercera Parte, capítulo IV, núcleo de la presente investigación, donde se analiza la fundamentación ontológica y la dimensión temporal de la ética de la responsabilidad. Con respecto a lo primero considera Jonas que todo viviente tiene por preocupación sobrevivir y cuidado por ser. En el cuidado de sí los seres manifiestan una teleología como determinación ontológica fundamental. Esta estructura y afirmación ontológica adquiere fuerza obligatoria para la libertad humana, el hombre ha de asumir en su querer ese sí e imponer su poder al no-ser. Sólo en el hombre -en cuanto ser capaz de elegir la autoconservación como ley fundamental del ser- se convierte en un deber el cumplimiento de su exigencia de ser. Así, no hay fractura entre ser y deber, coinciden porque el ser se perpetúa en tanto cumple con su deber, esto es, cuidando de su propio ser. El fin, y también el deber de todo viviente es su preservación. El ser se realiza respondiendo a la exigencia de deber ser que contiene. Todo viviente se haya sometido a una ley del ser que es su propio cuidado por el propio ser. Vemos como Jonas pasa así, sin solución de continuidad, del plano de la reflexión ontológica a la deontológica. Jonas, recuperando el finalismo aristotélico, considera que el mismo ser en cuanto fin en sí mismo está dotado de un valor intrínseco. Jonas deriva del ser un deber ser que, en realidad, estaba ya incluido en el ser. Significa desde nuestro autor un nuevo ataque al dualismo gnóstico que desvalorizaba la naturaleza (el ser). Para Jonas la ética puede fundarse solamente a partir de una concepción del ser intrínsecamente dotado de fines y valores, rechazando aquella concepción anti-teleológica y no-valorativa sello distintivo de la moderna ciencia natural mecanicista. El principio ético (de la *responsabilidad*) está fundado para Jonas sobre un meta-principio ontológico y preliminar a la ética: que la humanidad sea, que exista una humanidad, que el hombre exista. Uno de los méritos

mayores de la ética jonasiana es haber llamado la atención sobre una dimensión de la responsabilidad nunca antes tratada: la temporal, la del futuro, precisamente, la del futuro de la humanidad. Conforme a su diagnóstico sobre nuestro actuar en esta era tecno-científica que transitamos es necesario controlar nuestro poder en aras de una humanidad futura. La responsabilidad depende del saber prever, es decir de la capacidad de previsión del futuro, de la capacidad de prever las consecuencias futuras de nuestra acción técnica. La responsabilidad cósmica que Jonas propone representa un compromiso con lo vivo. El vulnerable valor de la existencia, en su menesterosidad e inseguridad, es objeto de responsabilidad. Es una exigencia erigida para no mermar las posibilidades existenciales de las generaciones futuras.

En la Cuarta Parte, capítulo V, trato la recepción de la ética jonasiana desde la positivación jurídica la cual implica una técnica jurídica que plasme en una norma el valor que se quiere defender, que se pretende preservar. Y es aquí donde comenzamos a comprobar la recepción de la ética jonasiana en el derecho positivo, la plausibilidad de la misma. En primer término reflejaré su recepción normativa en el derecho positivo argentino y luego en el ámbito internacional. En el final de este capítulo será el problema referido a la libertad de investigación y sus restricciones, que Jonas plantea en su obra *Técnica, medicina y ética* (1985), la práctica de El principio de responsabilidad, Hans Jonas elaboró una serie de ensayos sobre una parte aplicada ilustrando con ejemplos el nuevo tipo de cuestiones y obligaciones éticas que la tecnología nos pone en consideración y la forma de responder correctamente a ellas.

Culmino mi trabajo con las conclusiones y el repertorio bibliográfico utilizado.

En resumen, los objetivos que se pretenden con esta investigación son los siguientes:

- I) **Objetivo general:** El propósito global de la investigación es que la ética de Hans Jonas sea un punto de partida para la transformación del obrar humano, actualmente caracterizado en la acción tecnológica, que llegue a la toma de conciencia de la vulnerabilidad de la naturaleza y, en torno al principio de responsabilidad, propiciar un sentido prospectivo vinculado al futuro atento a la expresa obligación que la humanidad siga existiendo. En definitiva enlazar la acción humana a un proyecto que incluya la naturaleza y la vida haciéndose cargo de ellas.

II) Objetivos específicos:

- a) Exposición, análisis y valoración crítica de la ética de Hans Jonas. Gestación y claves interpretativas.
- b) Planteamiento de los problemas relativos a la fundamentación ética ensayada por Jonas. Análisis de la relación de la ontología, ética y metafísica, tal como Jonas la concibe.
- c) Confrontación de la ética jonasiana con la de otros autores con los que Jonas entra en debate. Recepción y justificación de la ética jonasiana en la contemporaneidad. Transformaciones del obrar humano en la era de la civilización tecnológica y la necesidad de una nueva ética.

Conforme a los objetivos propuestos en la presente investigación se procurará dar respuesta, entre otros, a los siguientes interrogantes:

- 1) ¿De acuerdo al análisis y diagnóstico de la situación actual realizados por Hans Jonas respecto al poder descomunal de nuestra técnica, es necesario incorporar a la perspectiva ética una nueva dimensión basada en la responsabilidad frente a la insuficiencia de las éticas tradicionales?
- 2) ¿Es necesario que la nueva ética contemple la dimensión futura de la especie humana sobre la tierra, y además que intente preservar un medio ambiente donde la vida sea posible?
- 3) ¿La ética puede tener un fundamento ontológico?
- 4) ¿Puede la técnica moderna ser objeto de la filosofía?
- 5) ¿La ética de la responsabilidad ha tenido alguna recepción normativa? ¿cuáles principios se derivan de ella?
- 6) ¿La relación entre el hombre y la naturaleza deviene objeto de la ética? ¿Existen fines en la naturaleza?

Intentaré lograr los objetivos propuestos y dar respuesta a los interrogantes planteados.

## PRIMERA PARTE

### CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS AL PENSAMIENTO DE HANS JONAS

#### CAPITULO I

##### 1.1. Breves apuntes biográficos.

Hans Jonas nació el 10 de Mayo de 1903 en la ciudad industrial alemana de Mönchengladbach, “la Manchester renana”, a orillas del Rin, cerca de la frontera con Bélgica, en el seno de una familia judía de fabricantes textiles.<sup>2</sup> Desde temprana edad amó la lectura y eso lo interesó en seguir los acontecimientos internacionales que los diarios de la época reflejaban, desde el estallido de la primera guerra mundial hasta el hundimiento del Titanic, como así también la literatura obligatoria que provenía del saber impuesto por las clases de religión y las historias bíblicas. Surge, además, en este período, una gran imaginación despertada por las fantasías de leyendas griegas y germánicas de sus primeros libros juveniles ilustrados

Ya en la fase de los cursos superiores, cuando pudo escoger sus propios libros, la lectura de la tradición judía lo hizo descubrir su propio judaísmo y una ideología lo cautivó: el sionismo; y al mismo tiempo una realidad cotidiana lo puso a la defensiva: el antisemitismo. Y en ese contexto serán lecturas preferidas los Profetas de Israel desde el prisma de la moderna investigación historiográfica, sintiendo y escuchando una voz que sería génesis de su pensamiento. Así lo manifiesta:

Su voz me hablaba con contundencia y me hacía sentir la herencia viva de Israel de un modo que ningún servicio divino ni las clases de religión habían sido capaces de

---

<sup>2</sup> Sobre los datos biográficos he tomado en cuenta las siguientes referencias: Hans Jonas, *Memorias*, Madrid, 2005; la entrevista realizada al filósofo por Jean Greisch y Erny Gillen el día 14 de Julio de 1990 con el título “*De la Gnosis al Principio responsabilidad*” publicado en la revista *Esprit*, nº5, París, 1991, y también la conferencia “*Ciencia como vivencia personal*” que aparece en el compendio, Hans Jonas, *Mas cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, Madrid 2001, 133. Todas estas referencias biográficas tienen la ventaja de que el propio autor cuenta su vida y periplo intelectual, lo cual permite tener una versión fidedigna de los datos asignados en el presente texto.

transmitirme. Esa lectura me llevó a escribir mi primer ensayo científico: una disertación manuscrita, de al menos sesenta páginas, sobre la ética de los Profetas.<sup>3</sup>

Su tiempo de estudios superiores por diversas universidades alemanas abarca un periplo de siete años, desde 1921 a 1928. Comienza en Friburgo asistiendo regularmente el primer semestre a las clases magistrales sobre la historia de la filosofía moderna que dictaba el fundador del nuevo método de filosofía, la famosa fenomenología, el catedrático Edmund Husserl. Y en ese mismo inicio conoció también a Martin Heidegger. Así recuerda esos días:

En el caso de Husserl estaba claro que era un importante viejo maestro, pero su pensamiento estaba hasta cierto punto cerrado, y se creía en posesión del método que debía seguir la filosofía para acercarse cada vez más a la verdad. Se enfrentaba a todas las cuestiones del mismo modo y en consecuencia era poco estimulante, más bien didáctico. Heidegger, por el contrario, en cuyas clases magistrales por entonces yo no entendía prácticamente nada, era muy claro en los seminarios y conseguía que los alumnos se involucraran. Hacía que los estudiantes leyeran una frase del texto y entonces preguntaba: “¿Cómo entiende usted esto? ¿Qué dice aquí Aristóteles? ¿Qué significa esta palabra que utiliza?”. Era magnífico e incluso yo lo comprendía.<sup>4</sup>

Desde el invierno de 1921/22 hasta la primavera de 1923 cursó tres semestres en la Universidad de Berlín, comprobando durante este período a flor de piel la convulsionada vida política alemana que padecía los efectos de la derrota de la primera guerra mundial. Rodeado de hambre y desesperación pudo palpar con qué vehemencia se cuestionaba los dictados del Tratado de Versalles que imponían una realidad condenatoria para Alemania: inflación y desempleo. Pero para Hans Jonas este período tiene la particularidad que, en lo personal, puede ejercer el sionismo, aquella mencionada ideología que desde su adolescencia lo atraía. Conocerá, integrará y será participe de las acciones de uno de los diversos grupos sionistas que en aquellos días comenzaban a manifestarse.

En el otoño de 1924 permaneció en otra universidad alemana: Marburgo. Allí concurrió a dos seminarios dictados por dos eminencias que se convertirían en sus influencias intelectuales más presentes en toda su obra: Martin Heidegger y Rudolf

---

<sup>3</sup> *Memorias*. Pág. 70.

<sup>4</sup> *Memorias*. Págs. 88-89.

Bultmann, de cuya circunstancia entraré en detalle más adelante. Pero Marburgo también marca el encuentro con una mujer: Hannah Arendt. Allí en esa vida de estudiante nace una amistad que duró toda su vida, más allá de las separaciones, desencuentros y desacuerdos.

Este período culmina con el primer hito de su carrera ya que el día 29 de febrero de 1928 es aprobada su tesis doctoral con el título de “Doctor summa cum laude” nada menos que por su director-tutor el propio Heidegger. El tema de la tesis es su trabajo sobre la religión gnóstica que contó además de la felicitación académica, como dato anecdótico, con la especial congratulación, telegrama mediante, de su mencionada amiga universitaria Hannah Arendt. Finalmente el celebrado texto, en su primer edición de 1934, verá la luz de su publicación titulado como *Gnosis y espíritu tardoantiguo*.

Tras su promoción se instaló en Heidelberg y allí se encontró con una nueva disciplina:

Allí florecía la sociología y no se podía ser alumno de Max Weber ni de Karl Mannheim sin interesarse al menos en general por las realidades del mundo económico y político. De manera que en esa época se amplió mi horizonte, y me encontré con la sociología, sobre todo con el estudio de Max Weber. La ética protestante y el espíritu del capitalismo, que transformó por completo la visión del mundo moderno. Pero no puedo decir que fuera un verdadero conocedor de Max Weber. Me interesaban especialmente sus ensayos sobre sociología de la religión, en los que también escribía sobre el antiguo judaísmo, mientras que su teoría sobre la objetividad de la ciencia, que consideraba filosóficamente insostenible, nunca me convenció demasiado.<sup>5</sup>

En todo ese tiempo de actividad académica por las mencionadas universidades alemanas, la historia seguía su curso y el contexto político fortalecía la acción y expansión del nacionalsocialismo: era inminente que los nazis acabarían alzándose con el Gobierno. Cabe decir que en sus inicios, al manifestarse el modo de acción de los nazis, Hans Jonas creyó que Hitler terminaría desprestigiándose, pero fue un pronóstico erróneo ya que cada día avanzaban sobre la conciencia del pueblo alemán ganando más posiciones, al tiempo que exacerbaban el odio hacia el pueblo judío. La instalación y consolidación de un Estado totalitario profundizó la quita de derechos y finalmente impuso la exclusión de los judíos a la pertinencia política y jurídica de la sociedad alemana. Ante esta situación Jonas decide exiliarse en Palestina y así lo recuerda:

---

<sup>5</sup> *Memorias*. Págs. 134-135.



Tomé mi decisión el 1 de Abril de 1933 y no tuve necesidad de llevarlo a la práctica de modo precipitado, pues en aquella época todavía se podía emigrar de forma totalmente legal e incluso llevarse una parte –aunque no fuera muy grande– del patrimonio. De manera que me hice con un certificado de emigración para Palestina....

...Me acuerdo perfectamente el día que salí de Alemania. Era un día hermosísimo de las postrimerías del verano, a finales de agosto, y mis padres y yo nos paseábamos por el jardín. Todo estaba listo: tenía el billete de tren, los papeles, las maletas estaban hechas, y el envío posterior de los muebles a Palestina, que debía tener lugar cuando yo me marchase de Inglaterra, estaba organizado. Paseando por allí –la última vez que estábamos juntos– como solíamos hacerlo en verano, de pronto, como si respondiéramos a una señal, los tres rompimos a llorar. Hasta entonces no habíamos derramado ni una sola lágrima a pesar de los acontecimientos, ni siquiera cuando decidí emigrar, pero cuando todo había acabado y llegaba la última media hora, los últimos diez minutos, empezamos a llorar desconsoladamente. Y yo hice un juramento sagrado, una promesa: no regresar jamás, de no ser como soldado de un ejército invasor.<sup>6</sup>

Instalado ya en Jerusalén, demoró su ingreso a la Universidad Hebrea en razón de sus dificultades con el dominio del idioma hebreo, pero finalmente formó parte de dicha institución con una buena cantidad de horas lectivas. Durante su estancia en Palestina, en 1938, conoce la noticia de la muerte de su padre. Permaneció en Jerusalén, previo casamiento con Lore Weiner, hasta 1943, año en que se incorpora a las filas del ejército inglés y como miembro de una batería antiaérea es destinado primero a Chipre y luego a Italia. Es de destacar que mantuvo el contacto con su esposa, remitiéndole dos clases de cartas de manera bien diferenciada: “cartas de amor” y “cartas formativas”, siendo estas últimas, como se verá, donde comienza a desarrollar su propia filosofía.

A principios de junio de 1945, con la Alemania nazi derrotada, las tropas aliadas comienzan a avanzar sobre territorio alemán, y Hans Jonas es un soldado más volviendo a una tierra conocida: su patria. Al llegar a su ciudad natal Monchengladbach se entera de la muerte de su madre ocurrida en 1942, previa deportación y confinamiento en Auschwitz. Pese a la tragedia, al fin, y como consuelo, regresa cumpliendo aquel juramento sagrado.

Una vez desmovilizado se dirige a Gotinga para retomar su relación con la imprenta Vandenhoeck&Ruprecht, firma ésta que en 1934 tuvo la primera edición de su trabajo

---

<sup>6</sup>*Memorias*. Pág. 142.

*Gnosis y espíritu tardoantiguo*, con la intención de publicar una segunda parte de la mencionada obra.

En noviembre de 1945 vuelve a Jerusalén con responsabilidades docentes a ejercer en la Universidad Hebrea, pero sólo reside allí por tres años y medio, ya que en el verano de 1949 toma la decisión de radicarse junto a su familia en Montreal, Canadá. Allí trabajó en la cátedra de filosofía del Dawson College hasta 1950 ya que en ese año consiguió una plaza de Associate Professor en el Carleton College de Ottawa.

En 1955 aceptó un ofrecimiento de la New School for Social Research de Nueva York y se radicó en Estados Unidos de Norteamérica en la ciudad de New Rochelle. Y es precisamente en ese ámbito académico que, al realizar la conferencia “El uso práctico de la teoría”, despertó en Jonas una intuición que significó un impulso en su obra teórica, ya que pudo ver en claro la diferencia radical existente entre el papel que el conocimiento tenía en sentido antiguo y el que tiene en sentido moderno:

Me di cuenta de que en lugar de la dignidad de la contemplación del ser, tal como lo desarrollaron Aristóteles, Platón y los estoicos, había surgido algo que de buen principio está orientado a un uso práctico, esto es, el dominio de la naturaleza: el conocimiento del ser ya no persigue la comprensión de la naturaleza y la contemplación del orden intemporal de las cosas, sino que, por el contrario, trata de utilizar la naturaleza para algo en lo que ella misma jamás habría pensado, pero a lo que se puede arrastrar si los modos de conducta propios han sido proyectados sobre ella... A continuación exponía porqué la ciencia moderna conduce a la técnica, y que no es cuestión de la aplicación que nosotros libremente queramos dar al saber sobre la naturaleza, sino que las modernas ciencias naturales, según su propia inercia, deben traducirse necesariamente en aplicaciones técnicas. Con ello formulé por primera vez de un modo teórico la esencia de las modernas ciencias naturales y advertí que se había desencadenado una dinámica imparable que puede conllevar la imposibilidad de distinguir si por expresarlo con un viejo ejemplo es el hombre el auriga que espolea a los caballos, o si él mismo está arrastrado por otro poder. Con ello inauguraba el tema del significado fatal y la problemática de la técnica moderna en el contexto de la idiosincrasia de las modernas ciencias naturales.<sup>7</sup>

Esa conferencia, más nuevas exposiciones y ensayos recopilados, darán lugar a la publicación en 1963 de una sus obras más importantes: *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Así expresa la finalidad de su pensamiento expresado en texto citado:

---

<sup>7</sup>Memorias. Pág. 339.

Mi tesis era que la esencia de la realidad se expresa del modo más acabado en la existencia física del organismo, no en el átomo, no en la molécula, no en el cristal, tampoco en los planetas, ni en los astros, etc., sino en el organismo vivo, que es sin duda el cuerpo, pero que esconde en su seno algo que va más allá del mero ser mudo de la materia. Sólo si partimos de este punto es posible formular una teoría del ser. Tenía claro que a partir de ahí debía seguir investigando y rastrear las consecuencias. De ahí que el libro termine con un epílogo sobre porqué una filosofía de lo orgánico debe conducir forzosamente a una ética, que en el fondo ya se encuentra allí en ciernes, pero que requiere un desarrollo. Era una especie de promesa de que en adelante iba a esforzarme por construir una ética fundamentada desde lo orgánico.<sup>8</sup>

En 1967 a raíz de una conferencia celebrada por Hans Jonas en la American Academy of Arts and Sciences de Boston, sobre los problemas de los experimentos médicos y biológicos en seres humanos, es nombrado founding fellow del Hastings Center, que en 1969 había sido fundado como Instituto de Bioética y que desempeñó un papel importante en su ulterior actividad pública. Lo destacable es que por ese trabajo Jonas se convierte en miembro de una entidad pública que por primera vez introdujo una conexión entre la reflexión sobre la ética de la investigación y las decisiones extremadamente prácticas, llegando incluso a la política y a la legislación.

Gracias a la actividad desarrollada en el Hastings Center mediante la cual Hans Jonas orientaba su mirada filosófica sobre los problemas éticos de la tecnología moderna puede descubrir, precisamente, la relevancia práctica y ética de su filosofía. Al decir de una de sus alumnas mediante una carta entusiasta:

...filosofía que interviene en la vida y ofrece líneas directrices acerca de cómo hay que vivir y sobre lo que hay y lo que no hay que hacer.<sup>9</sup>

En los años siguientes Jonas deja de lado su papel de simple comentador filosófico para pasar activamente a prescribir o prevenir tomando partido de la problemática práctica que le plantea la coyuntura. Cabe hacer notar que su acción es puramente filosófica no estando determinada por concepción política alguna; rasgo este que caracterizará la mayor parte de su pensamiento expresado en sus obras conforme al convencimiento de que una doctrina del ser conlleva asimismo una doctrina del deber.

---

<sup>8</sup>*Memorias*. Pág. 341

<sup>9</sup>*Memorias*. Pág. 347.

El enorme impacto que en 1979 significó la publicación de su obra más conocida: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, abrió el debate e instaló el sentimiento generalizado de que había peligros y que algo podía ir mal para la humanidad, ya que la acción exageradamente agresiva de la técnica sobre la naturaleza podía poner en juego su propia existencia. Jonas, sobre su libro:

En mi libro el tema principal no versa sobre las relaciones entre los seres humanos, sino sobre este nuevo horizonte de la reflexión ética. No es que yo lo haya abierto, pues yo no era más que uno de tantos que empezábamos a reflexionar sobre ello, pero sucedió que mi libro al parecer fue el primero que formuló la pregunta de una manera explícita y precisa. Una consecuencia de mi examen acerca de los beneficios y oportunidades relativas de los sistemas autoritarios y democráticos, del marxismo y de la economía libre de mercado, del comunismo y del capitalismo, fue que tanto por un lado como por otro fui acusado de interceder por la izquierda o por la derecha.<sup>10</sup>

El giro de Jonas, desde una filosofía teórica hacia una filosofía práctica, gestado a fines de la década de 1960, reflejado en la búsqueda de una respuesta ética del ser humano-que el autor concibe como el *Dasein* viviente-frente al poder que tiene ante la fragilidad esencial de la vida, significó asignarle un nuevo papel a la filosofía:

La nueva tarea de la filosofía se convertía de pronto en una que debían acometer conjuntamente biólogos, físicos y economistas, en consideración al sostenimiento de la morada terrestre. En fin, ese era mi punto de vista, y lo único que de la filosofía política rechazaba radicalmente era el utopismo. Una utopía de la satisfacción del hombre, de la consecución final de una sociedad ideal, no nos la podemos permitir, y encierra en sí un peligro: en primer lugar es un fin arrogante y, en segundo lugar, dadas las circunstancias actuales, puede conducirnos a la perdición, en la medida justamente en que aumenta las expectativas del hombre en lugar de moderarlas.<sup>11</sup>

En el tramo final de su vida Jonas realiza ensayos, entrevistas y conferencias, las cuales (entre 1981 y 1993) fueron recopiladas en el libro *Más cerca del perverso fin* (2001), donde en los diversos textos se percibe la preocupación del autor que impele a la humanidad a concientizarse de su responsabilidad para con la naturaleza, amenazada por la técnica y la industria.

---

<sup>10</sup> *Memorias*. Pág. 381

<sup>11</sup> *Memorias*. Pág. 362.

Nuevos datos sobre la situación del planeta como el agujero de la capa de ozono, las catástrofes climáticas que amenazan el suelo, el aire, el agua y demás deterioros que acrecientan su preocupación ecológica, incitan a Jonas a profundizar una prédica que influya sobre el comportamiento humano y determine un cambio drástico en su relación con la naturaleza, con el medio ambiente. Así lo advierte:

Hoy está todo bajo la luz más brillante del saber, cuando menos, de una sospecha bien fundada, pero todos sabemos que los ataques de nuestro poder tecnológico a la biosfera, de la que vivimos, son incompatibles con un equilibrio estable, que posiblemente, se han puesto en marcha procesos que se autoaceleran y que escapan a nuestro control.<sup>12</sup>

En 1987 le es concedido a Hans Jonas el Premio de la Paz otorgado por el mundo editorial alemán y su elección estuvo dada por una “paz fundada en la responsabilidad”, tendiendo un puente entre el concepto de paz y sus escritos del último tramo de su vida. Esto se ve reflejado en sus textos finales donde trabaja sobre la coyuntura mundial remarcando que el deber primordial de ejercitar una responsabilidad universal en el concierto de naciones y en la era atómica recae sobre las superpotencias. Aboga por la imposición de límites a la acción tecnológica: “debemos reprimir nuestro poder, o sea, reducir nuestro placer, en aras de una humanidad futura que nuestros ojos ya no podrán ver”.<sup>13</sup>

Finalmente Hans Jonas fallece el 5 de Febrero de 1993 en la ciudad de Nueva York y sus restos descansan en la parte judía del cementerio ecuménico de Hastings, en el Estado de Nueva York.

## **1.2. Influencias ejercidas sobre su pensamiento**

Siendo la principal y directa fuente el propio Jonas puede establecerse quienes fueron de sus maestros y otros pensadores los que más influencia tuvieron en la formación y desarrollo de su pensamiento filosófico. En varios textos propios y en algunas entrevistas realizadas el autor deja en claro quiénes fueron sus guías en las sendas que en un momento dado determinaron su pensamiento. Cabe aquí

---

<sup>12</sup>CPF. Pág. 70.

<sup>13</sup>CPF. Pág. 127.

subrayaron aspecto introductorio en este punto y es la estrecha relación que, por lo menos en esa época, entablaron los estudiantes con sus profesores titulares. Ante los grandes maestros, en este caso los filósofos que dictaban los semestres en las Universidades alemanas de aquel tiempo, los alumnos imbuidos de un espíritu de admiración por la sabiduría de aquellos, experimentaban “un más allá” de la particular asignatura objeto de estudio:

Tampoco se estudia simplemente “filosofía” como asignatura, sino que acudes a Husserl, Heidegger, Hartmann, Jaspers, se escoge, pues, la universidad y el plan de estudios. En ellos se experimenta la esencia de la disciplina como tal, en ellos se personifica. Se convertía uno en “discípulo” en un sentido muy especial; y más tarde era necesario algo así como un proceso emancipatorio, a menos que quisieras serlo para siempre.

Tuve la suerte de encontrar grandes maestros: sobre todo Husserl, Heidegger y Bultmann. Cada uno en su estilo, hacían que la ciencia que se aprehendía se convirtiera en vivencia personal.<sup>14</sup>

¿Quiénes fueron sus principales maestros? ¿Quiénes enriquecieron su conocimiento? Analizaré a continuación sus influencias.

### **1.2.1. Siguiendo la senda marcada por Martin Heidegger**

En Friburgo, en el primer semestre de 1921, Jonas lo conoce en el seminario para principiantes que impartía Heidegger sobre el *De anima* de Aristóteles. En el dictado de dicha asignatura el profesor ya insistía en el olvido del ser y en la necesidad de volver a las fuentes para recuperarlo.

Desde las primeras clases Jonas experimentó el impacto que ese maestro le producía. Si bien en el inicio admite que le costó comprenderlo, dada la complejidad de su pensamiento y el lenguaje al expresarlo, al finalizar reconoce haber recibido una formación filosófica muy valiosa que lo acompañó por el resto de su vida, con el plus del aura y la excitación que Heidegger le producía. En esos años Heidegger era un brillante pedagogo y permitía que los alumnos se involucraran y de esta manera, y en clase, se desarrollaba un pensamiento filosófico fresco y renovado que interrogaba los textos puestos a consideración por el maestro. Jonas, fue un alumno atraído por toda esa filosofía en devenir.

---

<sup>14</sup>CPF. Pág. 139.

Cuando digo que no entendía ni una palabra, es evidente que exagero, pues algunas veces algo sí que comprendía. En general, no obstante, me sentía como ante un gran misterio, pero con el convencimiento de que merecía la pena convertirse en un iniciado. No se trataba sólo de mi instinto, sino que los demás estudiantes también se sentían fascinados por ese lenguaje sugestivo, a pesar de que no estoy muy seguro de que entendieran mucho más que yo. Pero en aquel momento generaba en torno a sí la impresión de que estaba en juego algo muy importante. Antes incluso de *Ser y Tiempo*, Heidegger se había ganado una especie de fama de criptico, y entre los iniciados se comentaba que aquel filósofo se adentraba por nuevos caminos: ¡Aquí se aprende filosofía!<sup>15</sup>

He mencionado que el inicio de la obra filosófica de Hans Jonas fue su texto *Gnosis y espíritu tardoantiguo*. En sus páginas la influencia de su maestro queda patentizada por la aplicación de filosofía heideggeriana, sobretudo de la analítica existencial con sus métodos interpretativos y su concepción del ser-ahí, del *Dasein* humano, a una materia histórica concreta, en este caso la Gnosis tardoantigua. Jonas toma conciencia de la riqueza del poder hermenéutico de la analítica existencial heideggeriana. Sobre esto abundaré cuando específicamente analice el itinerario filosófico de Jonas.

Lo aprendido de Heidegger sirvió a Jonas para iluminar con un nuevo prisma una materia histórica concreta, para penetrarla e interpretarla de un modo que sólo fue posible a partir del análisis existencialista de Heidegger. Jonas encontró en los existencialistas un punto de vista, una “óptica”, que lo puso en condiciones de ver aspectos del pensamiento gnóstico en los que hasta entonces no se había reparado.

Todo este trabajo es valorado primero por Rudolf Bultmann y luego por Heidegger quien lo alienta a que presente su tesis sobre este tema y a partir de allí fue evidente que se doctoraría con Heidegger sobre el fenómeno de la Gnosis. El proceso de redacción, avance y la aprobación final de la tesis doctoral fue peculiar y sugestivo:

Visitaba a Heidegger en Todtnauberg y explicaba hasta dónde había llegado y qué dirección estaba tomando el trabajo. Entonces inclinaba la cabeza y decía: “Sí, suena realmente bien. Siga así. Me parece totalmente correcto”. En realidad tenía poco que decir sobre el tema, pues yo sabía sobre ello mucho más que él, y por lo que respecta a la solidez de mi investigación se fiaba de su amigo Rudolf Bultmann. Sin duda alguna, empero, se sentía filosóficamente interesado en mi proyecto. Que un texto filosófico se analizara con ojos heideggerianos, se daba por supuesto en el caso de un discípulo de Heidegger. Pero que quisiera estudiar un fenómeno como éste, algo tan indómito y esencialmente ajeno al pensar filosófico, con los métodos heideggerianos para arrebatarle un sentido que sólo era posible encontrarle con esta metodología, le agradaba y le llenaba de una cierta satisfacción. En cualquier caso

---

<sup>15</sup> Memorias. Pág. 90.

no creo que por ello llegara a interesarse personalmente por la Gnosis. Por lo demás entonces veía en la Gnosis a un antiguo correligionario de Heidegger, pero no al revés. La idea de que no sólo ciertos existencialistas heideggerianos quedaban prefigurados en los gnósticos, sino que el propio Heidegger representaba con su pensamiento una especie de fenómeno gnóstico del presente, no fraguó hasta mucho más tarde, cuando ya era más libre de esa veneración por Heidegger.<sup>16</sup>

Finalmente el examen oral, la defensa de la tesis, fue el día 29 de febrero de 1928 y Heidegger lo invistió, con el más alto elogio que un profesor académico puede conceder, valorando la tesis de Hans Jonas con la calificación *Doctor summa cum laude*. Sin embargo, pese a semejante distinción, el posterior comportamiento de Heidegger durante la época nazi fue un gran choque para Jonas. El discurso que había pronunciado como rector en Friburgo el 27 de Mayo de 1933, y lo mezquino e infame que fue con el maestro Husserl<sup>17</sup>, produjo su alejamiento del existencialismo heideggeriano y orientó su pensamiento hacia una filosofía de la vida.

Sin dudas para Jonas la conducta del más importante filósofo de la época y su maestro decisivo, significó una decepción cruel y amarga, que no sólo alcanzaba a su persona, sino también ponía en cuestión a la fuerza de la filosofía para proteger a la humanidad de algo así. Bastan unas pocas palabras del propio Jonas para describir sus sentimientos:

Que el pensador más profundo de la época acoplase su paso a la estruendosa marcha de los batallones pardos me pareció la catastrófica debacle de la filosofía, la bancarrota del pensar filosófico. Durante mucho tiempo había acariciado la idea de que la filosofía debía proteger ante algo así, debía hacer invulnerable al espíritu contra eso. Sí, incluso estaba convencido de que el trato con las cosas más elevadas e importantes ennoblece el espíritu de los hombres y hace que sus almas sean mejores. Y ahora descubría que la filosofía era evidente que no lo había hecho, no había salvaguardado a ese espíritu del extravío, de rendir tributo a Hitler, incluso, si la gente con la que había hablado tenía razón, le había predispuesto a ello. Todo aquello no era posible. Todo gesto simpatizante, toda claudicación, toda cooperación: siempre se podían argüir como causas la estupidez, la ceguera, la debilidad, la cobardía, pero que el pensador filosófico más importante y original de

---

<sup>16</sup>Memorias. Pág. 128.

<sup>17</sup>Cf. La descripción de Hans Jonas respecto de la conducta de Heidegger en su ponencia “Husserl y Heidegger”, transcrita en *Memorias*, Pág. 442. Cap. 11. El adiós a Heidegger, Nota 2. “Por lo que respecta a la relación con su maestro, el venerado y anciano Husserl, quien le había consolidado en esa cátedra como sucesor suyo, desde el momento en que Hitler llegó al poder, Heidegger ya ni miraba a Husserl, no le saludaba por la calle, no le dirigió ni una sola palabra y le dejó hasta 1938 vivir y también morir solo en Friburgo, esa ciudad que Husserl había hecho famosa en filosofía. Entre sus actos como rector promulgó un edicto que prohibía a Husserl y a otros no arios el acceso al edificio de la universidad y el uso de la biblioteca”.



mi tiempo participase fue un golpe tremendo para mí, no sólo personalmente, sino también en el sentido de un acontecimiento de la historia de la filosofía a tener seriamente en cuenta.<sup>18</sup>

Más allá de la claudicación moral de Heidegger en lo estrictamente filosófico la interpretación gnóstica del existencialismo conduce a Jonas a establecer una profunda crítica a su maestro y a tomar distancia de su filosofía. La publicación de su ensayo *Gnosticismo, existencialismo y nihilismo* (1952) incorporado como epílogo (Cap.13) en la última versión de su obra *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo* (1958) importa para Jonas, desde una conciencia hermenéutica desmitificadora, intuir el carácter gnóstico de la filosofía de Heidegger. La brillante intuición de Jonas le permite describir con amplitud el parentesco entre, por una parte, el dualismo y el nihilismo gnóstico y, por otra, el dualismo moderno y contemporáneo (que él ve en el existencialismo), cuya afinidad radica en la fractura entre el ser humano y la naturaleza. Ambos movimientos comparten la idea de que el ser humano es un extraño en el mundo de la vida expresado en un dualismo cósmico, antropológico y ético. De lo expuesto concluye Jonas que la filosofía heideggeriana debe ser incluida dentro de un nihilismo existencialista que deja al ser humano en medio de una “naturaleza indiferente”, es decir carente de valor y sentido, sin una respuesta ética frente al sentido del sí mismo humano en ese mundo desvalorizado.

En 1964 Hans Jonas pronuncia la conferencia titulada “*Heidegger y la teología*”, y como un “ajuste de cuentas”, rechaza la posibilidad de que el lenguaje oracular del Heidegger tardío sea un medio adecuado para articular teología. Considera que la filosofía heideggeriana, con el lenguaje que había acuñado, era según su esencia demasiado pagana, y que los teólogos cristianos ignoraban dónde se estaban metiendo. También como una reflexión anticipatoria al principio de responsabilidad, nuestro autor resignifica la formulación heideggeriana del hombre como “pastor del ser”, al expresar que es difícil digerir que festeje al hombre como tal, cuando renunció miserablemente a ser el custodio de su hermano, reconociendo lo sencillo de la exigencia bíblica y el fracaso de la humanidad en nuestro tiempo.

Pero sabiendo distinguir, reconociendo la conducta ominosa de Heidegger, sabido es que ha sido mérito de éste llevar la cuestión de la técnica a un nivel de radicalidad

---

<sup>18</sup>Memorias. Pág. 324.

inédito, trabajo inspirador sin dudas del giro ético de la filosofía de Jonas aplicada a la técnica, y razón por la cual éste último es deudor de la reflexión heideggeriana. Trataré de precisarlo.

En su pregunta por la técnica Heidegger<sup>19</sup> afirma que la misma es un modo del hacer salir de lo oculto, y el modo de salir de lo oculto lo denomina estructura de emplazamiento (*Ge-stell*) y esto es lo que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico. Para Heidegger, la esencia de la técnica no es nada técnico porque su alcance es ontológico, razón por la cual debe comprenderse la técnica como una función reveladora del ser. Desde su origen griego la palabra *techné* significa hacer aparecer algo de alguna manera. A este modo específico de producir desocultante lo ha llamado Heidegger “desafío” que es a la vez provocación y exigencia ya que la técnica moderna ejerce violencia sobre la naturaleza: la emplaza, la obliga, la fuerza, la somete a un plan arrancándole un rendimiento predeterminado. La naturaleza está meramente dispuesta y a disposición del hombre quien puede impulsar sus demandas hasta lo imprevisible. Esta relación ontológica demandante/dispuesto especifica un modo de desocultamiento o una forma de acaecer de la verdad. Y esto explica la denominada estructura de emplazamiento o “dispositivo armazón” que hace que tanto el sujeto demandante como lo dispuesto estén demandados por el juego a comparecer y comportarse en los roles que les han sido asignados por la regulación de la “*Ges-tell*”. Este “dispositivo” significa para el hombre un destino, es decir, un modo histórico/ontológico de destinarse o enviarse el ser al hombre (*Dasein*) y de apropiarse, por tanto, de este en el juego de su desocultación. La técnica no es un “a priori” antropológico, sino histórico/ontológico, en el que se encuentra yecto.<sup>20</sup>

La concepción heideggeriana de la metafísica como olvido del ser y el poder del principio de razón suficiente, apoyada en la categoría nietzscheana de la voluntad de poder, han determinado la esencia de la moderna era técnica. La producción intensiva e indefinida que afecta sin límites a la naturaleza resulta ser un uso abusivo que busca asegurar una posición mediante una relación de dominio. Jonas, compartiendo la

---

<sup>19</sup> Heidegger Martin. *La pregunta por la técnica* en Heidegger M. *Conferencias y artículos*, Ed. del Serbal, Barcelona 1994, Trad. Eustaquio Barjau. Págs.9-37.

<sup>20</sup> Conf. Cerezo Pedro. *Metafísica, Técnica y Humanismo en Martin Heidegger*. Taula.(UIB) num.13-14-1990. Pág.37.

perspectiva heideggeriana, tuvo el mérito de profundizar sobre los peligros de la técnica moderna y proponer el cambio estructural, necesario, que tal situación impone a la reflexión ética. El fenómeno de la tecnociencia ejerce una acción depredadora sobre el planeta y esto merece una toma de conciencia y un análisis filosófico a la altura de las circunstancias. El cambio epocal, hoy tan evidente, que el desarrollo científico-tecnológico nos tiene sumidos, impone según Jonas correcciones y orientaciones según una perspectiva ética. Y así lo advierte:

Hoy en día la técnica alcanza a casi todo lo que concierne a los hombres -vida y muerte, pensamiento, acción y padecimiento, entorno y cosas, deseos y destino, presente y futuro-. En resumen, dado que se ha convertido en un problema tanto central como apremiante de toda existencia humana sobre la tierra, ya no es asunto de la filosofía y tiene que haber algo así como una filosofía de la tecnología.<sup>21</sup>

Brevemente, y como muestra, he querido significar algunas líneas de pensamiento que Jonas tomó de su maestro Heidegger y que le permitió, desarrollo y profundización mediante, conformar una filosofía propia.

Desde el plano personal, en 1969 Jonas pudo reunirse con Heidegger en lo que significó un último encuentro entre maestro y discípulo. Así relata Jonas el resultado del mismo:

Nuestra reunión se limitó a ser un intercambio de recuerdos de la época de Marburgo, mientras que las cosas realmente importantes para mí no salieron a colación. Si hubiera albergado la esperanza de escuchar una sola palabra sobre los acontecimientos tras 1933, sobre la situación de los judíos en la Alemania nazi, sobre el destino de mi madre, me habría vuelto a llevar una amarga decepción. Con este encuentro para mí remataba el forcejeo en mi relación con Heidegger, pero una aclaración por su parte, y menos aún una palabra de arrepentimiento, no la pronunció. Lo que nos separaba a ambos desde hacía tanto tiempo, quedó velado en el silencio.<sup>22</sup>

### **1.2.2. Husserl. El rechazo al dualismo cartesiano**

Edmund Husserl considerado en las universidades alemanas y en el ambiente académico europeo de la época como una celebridad filosófica influyó notoriamente en la

---

<sup>21</sup> *TME*. Pág. 15.

<sup>22</sup> *Memorias*. Pág. 334.

realización del proyecto filosófico de Hans Jonas. Por ejemplo Jonas hizo suyo el rechazo de Husserl al dualismo cartesiano de la *res cogitans* y de la *res extensa*.

En el texto escrito por Jonas en homenaje fúnebre a su maestro “*Edmund Husserl and the Ontological Question*” (1938), nuestro autor reconoce el radical intento de Husserl de superar el divorcio entre la conciencia y el mundo, es decir, entre el pensamiento y el ser. Esta cuestión fue tarea esencial del maestro y constituirá el centro de su filosofía: el “*a priori de correlación*”. Dicho *a priori* constituye la clave para cerrar el abismo entre la conciencia y la realidad ya que tiende un puente entre el ente trascendente y la diversidad de sus apariciones subjetivas en la conciencia intencional. La intencionalidad define así al ser del sujeto fenomenológico, en cuanto éste está dirigido a lo trascendente, lo que corresponde a la vertiente subjetiva de la correlación. Para Husserl, tanto el método de la fenomenología, la *epojé* (la suspensión acerca de la existencia o no de los objetos intencionales), así como su objeto absoluto, la “región” conciencia están vinculados por el *a priori de correlación*<sup>23</sup>.

Husserl trata de conciliar esta dualidad con el concepto de “vida” como flujo de la conciencia trascendental (correlato de todos los fenómenos), que une la conciencia trascendental como lo absoluto y la conciencia empírica como entidad psicofísica parte del mundo. Sin embargo, para Jonas, quien tanto sigue la fenomenología como la pone en entredicho, en el intento de superar el ancestral dualismo Husserl termina por quedar preso en él. Una fenomenología pura entendida como “ciencia rigurosa” que pone el acento en “aquellas funciones de la conciencia que constituyen los objetos” y que está gobernada por la filosofía moderna de Descartes, aspirando a un racionalismo absoluto, no es mucho, entiende Jonas, lo que dicha neutralidad del método fenomenológico de Husserl podría decir acerca de las implicancias de la experiencia de la sensación del hambre<sup>24</sup>. Precisamente, la fenomenología de la vida jonasiana es que toma, a diferencia

---

<sup>23</sup> Conf. Barbaras, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*. Trad. de Jesús María Ayuso Díez. Ed. Encuentro. Madrid. 2013. Págs. 37-38.

<sup>24</sup> Dice Jonas al respecto: “Reflexionando sobre lo que había aprendido con Husserl y Heidegger me di cuenta de que ellos no se hacían problema de lo que las ciencias naturales nos enseñan sobre el mundo. Tampoco sobre el hecho de que somos seres corporales. Se trataba de la conciencia, del ser-en-el-mundo, del Dasein, de la angustia, del ser-para-la-muerte, del ser auténtico e inauténtico, etcétera. Todo esto son aspectos de la subjetividad de sí, del alma, de la interioridad, pero de alguna manera el mundo real estaba ausente. Estaba allí en tanto que correlato y construcción de la conciencia, como algo que constituimos-para recurrir a la terminología husserliana-a través de los actos intencionales, se trataba de un mundo de

de Husserl, las condiciones de posibilidad, pero también de necesidad, de la vida empírica. Para ello Jonas entiende el sentido del metabolismo como aquello que define la autoorganización de lo vivo y que implica un sentido de subjetividad (sí mismo) y la intencionalidad (trascendencia a un mundo) pensadas desde la existencia del viviente. En definitiva Jonas considera que el problema de la subjetividad –la relación entre conciencia y mundo– no se resuelve mientras tal planteamiento incluya el concepto de vida en su unidad, es decir, en tanto que vida biológica y vivencia intencional.

### 1.2.3. Kant: viejos y nuevos imperativos

En su adolescencia Jonas descubre a Kant cuando llega a sus manos la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En esa etapa (1918-1921), que determinó su orientación espiritual e intelectual, pudo relacionar sus estudios de la tradición judía con la filosofía de Kant:

La *Crítica de la Razón Pura* estaba en esa época muy lejos de mi horizonte de comprensión. Pero la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* era otra cosa: al fin y al cabo, la moral kantiana se infiere de algún modo del espíritu bíblico, y no cabe duda de que el imperativo categórico y la voz del Sinaí están relacionados de algún modo. En cualquier caso percibía algún tipo de parentesco.<sup>25</sup>

En el pensamiento filosófico de Jonas podemos reconocer la honda inspiración kantiana de alguno de sus planteamientos. Principios tan kantianos como el ser fin en sí mismo y el valor de la dignidad humana son utilizados por Jonas en sus análisis de los problemas de bioética tales como la muerte cerebral, los trasplantes de órganos y los experimentos en sujetos humanos (v.gr. *TME* Cap.6). Sin embargo, a juicio de Jonas, la

---

objetos para nosotros. O, incluso, la imagen que teníamos de nosotros mismos surgía de la percepción interior, etcétera. Y me acuerdo, aún, del día –era todavía en Friburgo y estábamos rodeados de estudiantes marxistas– en que de golpe me pregunté: ¿qué ayuda nos brinda, de hecho, la fenomenología frente al hambre?. Sin duda que puedo analizar el sentimiento del hambre. Se puede describir el fenómeno del hambre, de la misma manera que se puede describir el sentimiento de satisfacción del hambre. Pero en ningún análisis fenomenológico de la conciencia se nos dice por qué tenemos hambre, es decir, que tenemos necesidad de alimentarnos porque tenemos cuerpo. La pregunta: ¿de cuánto alimento (de cuánto aire, oxígeno) tiene necesidad el hombre no se tomaba, de ninguna manera, en consideración? Este tipo de interpretación ha hecho posible el predominio de una tradición idealista en la manera alemana de filosofar”. Jonas, Hans. *De la Gnosis al Principio de Responsabilidad* (Entrevista de Jean Greisch y Erny Gillen) publicado en la Revista *Esprit*, nº5, París, 1991 y reproducido en castellano por Nombres Revista de Filosofía, Córdoba, Año VI, Nº 7, Abril de 1996, pág.48.

<sup>25</sup>Memorias. Pág. 73.

ética kantiana se proclama insuficiente en nuestros días, siendo necesario contextualizarla, adecuarla y hacer operativa conforme el avance tecnológico.

En este marcar distancias o rechazo, en algunos momentos, que Jonas establece con el kantismo se debe a que nuestro autor no encuentra en la obra de Kant ninguna indicación sobre la tarea de preservación de la vida, sobre las condiciones de vida en nuestro planeta modificadas por la tecnología, sobre el futuro como objeto y horizonte de responsabilidad.

Respecto a las similitudes y diferencias entre el imperativo jonasiano y el imperativo kantiano, puede decirse que son semejantes en su estructura, son incondicionales, ambos pretenden validez universal y afirman el respeto a cualquier forma de vida. En cuanto a las diferencias si bien ambos expresan la acción moral como deber-actúa de tal modo que...-, según Jonas: “el nuevo imperativo apela a un tipo de concordancia distinto del que está implicado en la célebre máxima kantiana: no a la concordancia del acto consigo mismo, sino a la concordancia de los efectos últimos con la continuidad de la actividad humana en el futuro”.<sup>26</sup>

La instancia extrínseca a la propia razón-la vida en tanto valor y bien en sí- constituye un valor absoluto y del que emana una exigencia moral. Conforme a ello Jonas formula así su imperativo: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”.<sup>27</sup>

El imperativo jonasiano también puede ser expresado negativamente “Obra del tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”; o simplemente: “No pongas en peligro las condiciones de continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”; o formulado, una vez más positivamente: “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”<sup>28</sup>, crean un imperativo hipotético-conforme la terminología kantiana-pero expresado de un modo categórico.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup>PR. Págs.39-41.

<sup>27</sup>PR. Pág. 40.

<sup>28</sup>PR. Pág. 40.

<sup>29</sup>“Pues bien, todos los *imperativos* mandan, ya *hipotética*, ya *categoricamente*. Aquéllos representan la necesidad práctica de una acción posible, como medio de conseguir otra cosa que se quiere (o que es

Es decir, de acuerdo al sentido kantiano el imperativo jonasiano debe ser descripto como hipotético ya que el bien que se ordena categóricamente: “que la humanidad sea”, requiere un condicional: si quieres que la humanidad sea debes tener en cuenta los efectos futuros de tu acción. Para Jonas su imperativo se fundamenta en que para garantizar la preservación de una vida humana futura en la Tierra, aceptando la existencia como un valor, es necesario controlar las posibilidades del desarrollo tecnológico.

El imperativo que ordena que la humanidad sea encuentra su fundamento en la idea de ser y tal afirmación de Jonas difiere con Kant ya que para éste su principio de actuación tiene su fundamento en el carácter coherente de la razón que se da a sí misma sus reglas de conducta; para Jonas, su ética del porvenir, no se encuentra ella misma fundada en la doctrina de la acción sino en la metafísica, en tanto doctrina del ser dentro de la cual la idea de hombre (humanidad) es una parte integrante. En definitiva Jonas justifica su imperativo no en la voluntad autónoma y legisladora del sujeto, sino en la convocatoria de un bien cuyo ser depende de su acción y cuidado.

Pero sin dudas la más importante diferencia entre el imperativo kantiano y el jonasiano está dada por la relevancia ética de la distensión temporal de nuestros actos hacia el futuro, establecida por Jonas, y el consecuente correlato de nuestra responsabilidad por las generaciones futuras. La apelación al futuro constituye una de las claves del nuevo imperativo. Según Jonas, el imperativo categórico kantiano impedía fundar una ética de

---

posible que se quiera). El imperativo categórico sería el que representase una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria.

Toda ley práctica representa una acción posible como buena y, por tanto, como necesaria para un sujeto capaz de determinarse prácticamente por la razón. Resulta, pues, que todos los imperativos son fórmulas de la determinación de la acción, que es necesaria según el principio de una voluntad buena en algún modo. Ahora bien, si la acción es buena sólo como medio *para alguna otra cosa*, entonces es el *imperativo hipotético*; pero si la acción es representada como buena en sí, esto es, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, como un principio de tal voluntad, entonces es el *imperativo categórico*. El imperativo dice, pues, qué acción posible por mí, es buena, y representa la regla práctica en relación con una voluntad que no hace una acción sólo por que ésta sea buena, porque el sujeto no siempre sabe que es buena, y también porque, aun cuando lo supiera, pudieran sus máximas ser contrarias a los principios objetivos de una razón práctica.

El imperativo *hipotético* dice solamente que la acción es buena para algún propósito *posible o real*. En el primer caso es un principio *problemático-práctico*; en el segundo caso es un principio *asertórico práctico*. El imperativo categórico que, sin referencia a propósito alguno, es decir, sin ningún otro fin, declara la acción objetivamente necesaria en sí, tiene el valor de un principio *apodíctico-práctico*” Kant, Emanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Edición de Pedro M. Rosario Barbosa. Primera Edición. San Juan, Puerto Rico. 2007. Pág. 29.

la responsabilidad por cuanto no consideraba el horizonte temporal futuro, ya que el futuro de la humanidad y del planeta no era responsabilidad del hacer individual, por eso la ética anterior tenía un alcance limitado. Al respecto es bueno tener en cuenta que en la época y en el contexto en que le tocó actuar a Kant la relación de ciencias naturales y ética era irrelevante.

Jonas también se distancia invirtiendo la sentencia kantiana “puedes, puesto que debes”<sup>30</sup>, así lo explicita:

Kant decía: puedes, puesto que debes. Nosotros tenemos que decir hoy: debes puesto que haces, puesto que puedes; es decir, tu enorme poder está ya en acción. Ciertamente, el sentido y el objeto del poder son diferentes en uno y otro caso. En Kant se trata de someter la inclinación al deber, y este poder interno, no causal, hay que suponerlo en general en el individuo, que es el único, en efecto, al que el deber se dirige (...). En la sentencia que nosotros le oponemos “poder” significa liberar efectos en el mundo, que después se confrontan al deber señalado por nuestra responsabilidad.<sup>31</sup>

En definitiva Jonas sostiene que el incremento del saber y del poder sobre la naturaleza aumenta nuestra responsabilidad y esto debe significar un compromiso con las generaciones futuras y debe tener un lugar central en la ética. Y en una marcada distancia con el kantismo el imperativo jonasiano de la responsabilidad aparece como una obligación práctica para con el futuro y como deber de decisión para la acción presente. Significando una garantía para que en el futuro haya un mundo habitable y a la altura de la dignidad del hombre, es decir, protegerlo contra cualquier amenaza tecnológica.

#### **1.2.4. Los aportes de Bultmann y Whitehead**

En 1924, en la Universidad de Marburgo, junto a su amiga Hannah Arendt, cursan el seminario sobre el Nuevo Testamento y Jonas conoce allí a otra celebridad intelectual que influyó poderosamente en su pensamiento, Rudolf Bultmann.

El mayor aporte de Bultmann es el método que puede ser definido como “*hermenéutica de la desmitificación*” el cual consiste en interpretar imágenes y figuras religiosas de

---

<sup>30</sup>Kant, Emanuel. *Crítica de la razón práctica. Metodología de la razón pura práctica*. Ed. Sígueme, Salamanca, 1995. Pág. 191.

<sup>31</sup>PR. Págs. 212-213.



naturaleza mitológica de tal modo que emerjan las experiencias existenciales-el modo de comprender la vida-, es decir el comportamiento espiritual de fondo que se escondían detrás de aquéllas. La *desmitologización* persigue dos objetivos diferentes pero complementarios. El primer objetivo es liberar al texto de todas las trabas para favorecer una lectura “existencial”, es decir la lectura según su sentido auténtico. El segundo objetivo consiste en consecuencia en eliminar los obstáculos que comprometen la posibilidad de la fe; esos obstáculos resultan del conflicto entre expresiones mitológicas y la concepción moderna del mundo, en virtud de los cuales se declaran inaceptables tales contenidos míticos. En el primer caso se trata de salvar la posibilidad de la fe; en el segundo, alcanzar su contenido auténtico. La desmitologización es pues un método hermenéutico, es decir un procedimiento para interrogar los textos acerca de aquello que concierne a la existencia humana y este método es el empleado por Bultmann para comprender el ser humano que se presenta en los textos sagrados. Jonas guiado por Bultmann realiza una interpretación de los mitos gnósticos y ya en su primer ensayo *Agustin y el problema paulino de la libertad. Un estudio filosófico sobre la disputa pelagiana* sostiene que los dogmas religiosos no representan ningún hecho objetivo, sino que se fundan sobre datos existenciales. Jonas, aplicando este método, entiende los mitos como testimonio de la cosmovisión del *Dasein* en un tiempo histórico determinado.<sup>32</sup> Producto de sus investigaciones resultará su primera obra publicada en 1934 sobre la Gnosis, la cual será prologada precisamente por su maestro Rudolf Bultmann.

Jonas también reconoce la influencia ejercida por el matemático y filósofo inglés Alfred North Whitehead: la cuestión de aquello que nos muestra la experiencia a través de la realidad física de una manera diferente a la ciencia; la naturaleza no debe entenderse como cosas o sustancias sino como un proceso, un devenir, un proceso incesante siempre en constante cambio. La influencia de Whitehead fue decisiva para Jonas fundamentalmente en su reflexión en torno a lo “orgánico”, lo cual significó la culminación de sus estudios sobre la vida desde la perspectiva de la biología con la publicación en 1966 del libro *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Así lo reconoce Jonas:

---

<sup>32</sup> Conf. Giner Comín, Illana. *Introducción.CPF*. Págs.11-12.

Estaba dominado por la misma ambición que *Proceso y Realidad*<sup>33</sup> de Whitehead y consagrado a la misma temática esencial que pretende llegar al corazón de las cosas y se pregunta por la naturaleza del ser. Mi tesis era que la esencia de la realidad se expresa del modo más acabado en la existencia física del organismo, no en el átomo, no en la molécula, no en el cristal, tampoco en los planetas ni en los astros, etc., sino en el organismo vivo, que es sin duda cuerpo, pero que esconde en su seno algo que va más allá del mero ser mudo de la materia. Solo si partimos de este punto es posible formular una teoría del ser. Tenía claro que a partir de ahí tenía que seguir investigando y rastrear las consecuencias. De ahí que el libro termine con un epílogo sobre por qué una filosofía de lo orgánico debe conducir forzosamente a una ética, que en el fondo ya se encuentra allí en ciernes, pero que requiere un desarrollo. Era una especie de promesa de que en adelante iba a esforzarme por construir una ética fundamentada desde lo orgánico.<sup>34</sup>

### 1.2.5. La tradición judía

Si bien Jonas no fue un hombre de religión practicante, creía en el Dios del monoteísmo ético judío y, en concordancia con ello, debe señalarse su lectura extensa y temprana de la tradición judía. Ya su adolescencia fue determinada por la lectura de los Profetas de Israel, a quienes estudió más allá del texto sagrado, como seres de carne y hueso que tuvieron su actuación en una época y contexto históricos determinados. Esa lectura lo llevó a escribir su primer ensayo científico: una disertación manuscrita sobre la ética de los profetas, texto lamentablemente extraviado luego de su emigración de Alemania en 1933:

(...) la manera en que predicaban (los profetas), eran para mí el modelo de la forma en que lo divino encuentra expresión en la Tierra; en la inspiración del instante en que los espíritus escogidos por Dios escuchan su voz y transmiten su voluntad. En esas circunstancias no dicen aquello que la multitud quiere oír, sino que, corriendo un gran riesgo, expresan lo que nadie quiere oír y sorprende a cualquiera. Vienen a nosotros con algo nuevo que normalmente es molesto y nada edificante, no es un sermón de domingo, sino algo que irrumpe turbadoramente en el decurso de las cosas para arrancar a los hombres de su actitud obstinada e irreflexiva, de su dureza de corazón respecto al prójimo.<sup>35</sup>

Jonas se sentía orgulloso de su procedencia de esa tradición profética y se sentía fascinado por la forma cómo se producía la Revelación, esto es, indirectamente, a través de la escucha interior del hombre.

---

<sup>33</sup> Whitehead, Alfred North. *Proceso y realidad*. Losada, Buenos Aires, 1956.

<sup>34</sup> *Memorias*. Pág. 341.

<sup>35</sup> *Memorias*. Pág. 71.

El otro material reconocido de sus lecturas de la tradición judía fue *Tres Palabras sobre judaísmo* y *La Leyenda del Baal Shem* de Martin Buber, donde el judaísmo moderno aparece como continuador de la misión divina iniciada por los Profetas.

En el ámbito académico en el semestre de invierno de 1921/22 se trasladó de Friburgo a Berlín y se matriculó en la Universidad en la Escuela Superior de Ciencias del Judaísmo donde estudió el Talmud y la moderna exégesis bíblica judía. Allí también recibió el aporte de un importante intelectual judío: fue Julius Gutmann quien lo inició en el estudio de la filosofía judía de la Edad Media, junto a la filosofía arábigo-aristotélica, cuya figura más destacada fue Maimónides. Por otra parte, también en Berlín se capacitó en el estudio del Antiguo Testamento y recibió las influencias más cercanas de Martin Buber y Franz Rosenzweig.<sup>36</sup>

### 1.3. Etapas de su pensamiento filosófico

Para la mejor comprensión de su obra y dar coherencia a los temas e influencias que la integran, existe un consenso pacífico respecto de las tres etapas intelectuales que la vertebran<sup>37</sup>. El propio Jonas nos da un mapeo de su itinerario filosófico:

Mediante tres etapas de mi camino vital teórico quiero intentar responder a su petición. Tenemos la preocupación por la Gnosis de la antigüedad tardía bajo el signo del análisis existencialista; después, el encuentro con las ciencias naturales en el camino hacia una filosofía del organismo; por último, el giro de la filosofía teórica a la práctica-esto es, a la ética-en respuesta al desafío, cada vez más patente, de la técnica.<sup>38</sup>

También es interesante como para su esposa Loresson tres las fases que integran el recorrido intelectual de Jonas y las distingue desde su temporalidad, ya que considera que el trabajo de Hans Jonas sobre Gnosis y espíritu tardoantiguo se corresponde con el

---

<sup>36</sup> Conf. *Memorias*. Pág. 105.

<sup>37</sup> Algunos estudios al respecto: Giner Comin, Illana. *Intruducción en CPF*. Págs. 13-30. Becchi, Paolo. *El itinerario filosófico de Hans Jonas. Etapas de su recorrido*. Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política. Nº 39, Julio-Diciembre de 2008, 101-128. Bouretz, Pierre. *Testigos del Futuro. Filosofía y mesianismo*. Ed. Trotta. Madrid. 2012. Págs. 828-860.

<sup>38</sup> CPF. Pág. 137.

pasado: una labor histórica; en Organismo y libertad se concentró en el presente y en El principio de responsabilidad expresó su preocupación por el futuro.<sup>39</sup>

La importancia del análisis de las etapas señaladas radica en que en ellas podemos individualizar los nodos que articulan el pensamiento de Hans Jonas y que determinarán sus conceptos filosóficos los cuales ameritan este estudio. Cabe subrayar que estas divisiones no son de ninguna manera compartimentos estancos ya que los distintos temas: gnosticismo, dualismo, nihilismo, vitalismo, técnica y ética se relacionan entre sí y estructuran coherentemente toda su obra.

Debo aclarar que, conforme he estructurado el presente trabajo, en esta Primer Parte sólo analizaré la primera etapa relacionada con el análisis filosófico de Jonas sobre un fenómeno histórico como es el mito gnóstico. Las otras dos etapas del pensamiento de Jonas serán desarrollados con más extensión y profundidad en la Segunda y Tercera Parte.

### **1.3.1. Primera etapa. La Gnosis y sus espejos: existencialismo y nihilismo**

Ya se mencionó, al hablar de su biografía, que Hans Jonas realizó su tesis doctoral, finalmente aprobada por Heidegger en 1934, sobre la *Gnosis tardoantigua*, trabajo éste que será la base con la que construirá su obra posterior *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo* publicada en 1954. Es en esta obra donde Jonas aplica los conocimientos transmitidos por sus grandes maestros.

Jonas sostiene en esta obra que los dogmas religiosos no representan ningún hecho objetivo, sino que se fundan sobre datos existenciales. Elabora su tesis utilizando el citado método conocido bajo el nombre “*desmitificación*” adjudicado a su maestro y amigo Rudolf Bultmann y mediante el cual se concibe la interpretación como un encuentro, al decir de Jonas, “entre una subjetividad pasada y una subjetividad que se despliega ella misma históricamente”.

Además, en el estudio de la Gnosis, Jonas al aplicar el enfoque heideggeriano del primer Heidegger en lo referente a la analítica existencial (la “hermenéutica de la facticidad”),

---

<sup>39</sup> Conf. *Memorias. Proemio*. Pág. 11.

establece un original planteamiento para hacer una lectura filosófica del gnosticismo. Así lo hace saber:

Cuando hace muchos años, me interesé por primera vez por el estudio del gnosticismo, descubrí que los puntos de vista, la óptica por así decir que había adquirido en la escuela de Heidegger, me permitía ver aspectos del pensamiento gnóstico que habían pasado antes desapercibidos.<sup>40</sup>

En los gnósticos Jonas descubre los “existenciarios” del “estado de yecto” (*Geworfenheit*), es decir la experiencia de haber sido arrojado a la temporalidad de un mundo extraño, sin referencias ni sentido. Dichos existenciarios heideggerianos de: cuidado (*Sorge*), ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), estar arrojado al mundo (*Geworfenheit*) y proyecto (*Entwurf*), son utilizados por Jonas como categorías interpretativas para el estudio de la Gnosis antigua. En definitiva, como lo expresa en el prefacio de su obra, lo que trató es de interpretar filosóficamente un fenómeno histórico.

En este sentido, Jonas profundiza el “haber sido arrojados” heideggeriano constituyente fundamental del *Dasein*, de la experiencia individual de la existencia, y lo refiere como una idea que se presenta en la literatura existencialista pero que reconoce tener un origen gnóstico. Así lo expresa:

El término hasta donde alcanzo a ver, es originalmente gnóstico. “Haber sido arrojados” no es una mera descripción del pasado sino un atributo que califica la situación existencial dada y que viene determinada por ese pasado. Así la experiencia gnóstica expresa esa situación. En la literatura mandea ésta es una frase común: la vida ha sido arrojada al mundo, la luz a la oscuridad, el alma al cuerpo. Esta frase expresa la violencia original que se me ha hecho al obligarme a estar donde estoy y a ser lo que soy, la pasividad de mi forzada aparición en un mundo que no he hecho y cuya ley no es mía. Sin embargo la imagen de “arrojar” asigna también un carácter dinámico al todo de la existencia así iniciado. En nuestra fórmula, esta existencia comienza con la imagen de una aceleración hacia un final. Arrojada al mundo, la vida es una especie de trayectoria que se proyecta a sí misma hacia el futuro.<sup>41</sup>

La intuición de Jonas le permite describir con amplitud el parentesco que guarda la analítica existencial heideggeriana con la Gnosis de la antigüedad tardía, haciendo notar que el “estado de yecto” formaba parte de las creencias gnósticas en la antigüedad: “Una famosa fórmula valentiniana resume el objeto del gnosticismo de esta manera: ”Ahora

---

<sup>40</sup>RG. Pág. 337.

<sup>41</sup>RG. Pág. 351.

bien, no es sólo la inmersión bautismal lo que salva sino el conocimiento: quienes éramos, qué hemos devenido; dónde estábamos, dónde hemos sido arrojados” . Y a continuación: “En la formulación gnóstica, se entiende que hayamos sido arrojados a la temporalidad, teníamos un origen en la eternidad, y por tanto tenemos también una meta en la eternidad”. Conforme a lo citado precedentemente la temporalidad de la Gnosis comprende al tiempo presente situado entre un pasado de dónde venimos y un futuro hacia dónde vamos. Ante estas comprobaciones, Jonas se siente fascinado, e intuye las afinidades poderosas entre dominios que prima facie aparecían como del todo ajenos uno del otro. Tal cual se expresa en ese fragmento de un pensamiento olvidado en los tiempos de la antigüedad tardía, el cual describe la caída del hombre en el mundo extraño y adverso, pone en evidencia a los gnósticos en los primeros siglos de la era cristiana experimentando lo que Heidegger tematizará en deyección/desamparo.

Pero más allá del aporte del análisis filosófico heideggeriano al fenómeno de la gnosis tardoantigua, Jonas, al estudiar los diversos documentos y doctrinas que lo conformaban, descubre la existencia de un principio filosófico organizador o unidad interpretativa común. Partiendo de que el gnosticismo era considerado un fenómeno religioso de carácter sincrético conformado por una policromía de mitos, Jonas individualiza en aquellos elementos heterogéneos, y este es su mérito, una experiencia fundamentalmente común. Vital para su comprensión y clave de aquella época es el principio general que Jonas denomina “*principio gnóstico*” compuesto de un grupo de fenómenos y conceptualizaciones a saber: una visión religiosa pero no una religión concreta, esto es comprendida como una forma de entender la religión, referencias a la salvación, un concepto trascendente de la divinidad y un dualismo radical.

Ahora bien, ¿qué fue lo que distinguió la aparición de este fenómeno nuevo de la Gnosis? Se lo entendió así porque implicaba la concepción de una visión nueva del mundo basada en una nueva concepción del ser y también en una nueva relación del hombre con Dios. ¿Porque una nueva visión del mundo? Tal es así, porque confrontada la comprensión de los antiguos griegos sobre el mundo como un cosmos armoniosamente ordenado y la consecuente autocomprensión del hombre era fundamentalmente una percepción de carácter monístico: el hombre es un ser que forma parte del cosmos y en éste se siente como si estuviera en su propia casa. Destaca Jonas

que es precisamente esta concepción optimista y hospitalaria del mundo y de la relación del hombre con el mundo que entra en crisis hacia fines de la Antigüedad y la Gnosis es el producto de esta crisis.

En contraste con el cosmos griego surge un clima espiritual pesimista que impregnará la antigüedad tardía y que se manifestó en la mitología gnóstica. Enfrentado con el carácter anterior le sucede una concepción influenciada por un extremo *dualismo*: dualismo entre Dios y el mundo y dualismo entre el hombre y el mundo. Es decir aquello que antes todo lo unía, el cosmos, ahora todo lo divide. Y esta es la experiencia distintiva y común que el estudio de Gnosis antigua permite ver.

El desprecio gnóstico por el mundo emerge desde el aspecto teológico ya que afirma que Dios es extraño al mundo: Dios es desconocido, oculto, extraño e impenetrable, y el mundo no es su creación, sino es el resultado de la obra maligna y plagaria de un demiurgo menor que en vano busca imitar el reino divino auténtico. De esta concepción teológica derivan consecuencias antropológicas: por un lado el hombre es arrojado a aquella fallida creación del mundo y por el otro está fuera de ésta. El yo interno, el pneuma, el espíritu, no pertenece a la creación: es tan trascendente y ultramundano como el mismo Dios. El hombre se encuentra en un mundo que le es espiritualmente extraño y de allí prisionero de una vida alienada respecto a sus íntimos deseos. Para los gnósticos el hombre procede de la originaria eternidad desde la que ha sido arrojado al fluyente devenir de la temporalidad mundana y el Yo viene descubierto a través de una fractura con el mundo. No soporta la idea de vivir en un mundo de tinieblas. Solamente la angustia lo despierta de la turbación en que ha caído y lo llama a una espiritualidad interior. La Gnosis, el conocimiento, lo ayuda a liberarse de las cadenas del mundo extraño y a encontrar su propia autenticidad.<sup>42</sup>

Jonas delimita al gnosticismo: “La característica principal del pensamiento gnóstico es el dualismo radical que rige la relación de Dios con el mundo, y, en consecuencia, del hombre con el mundo”.<sup>43</sup> Esta conclusión extraída por Jonas de sus estudios, que importa a los fines de destacar su coherencia filosófica, explicita que el dualismo

---

<sup>42</sup>RG. Págs. 59-62.

<sup>43</sup>RG. Pág. 76.

gnóstico supone un rechazo a la vida, consecuentemente todo dualismo es antinatural, y tanto el idealismo como el existencialismo nihilista son sus herederos.

Entre las notas que integran la Gnosis Jonas resalta que la idea de la virtud está ausente en el gnosticismo: “La ausencia de una doctrina de la virtud en la enseñanza gnóstica está relacionada con la actitud anticósmica, es decir, con la negación de cualquier valor a las cosas de este mundo y, en consecuencia, a los hechos del hombre en este mundo”. Y más adelante señala: “El desprecio del cosmos entendido de forma radical, incluye el desprecio de la psique. Por tanto, lo que pertenece a la psique es incapaz de ser elevado a la condición de virtud, y será abandonado a sí mismo, al juego de sus fuerzas y apetitos, o reducido a la mortificación, extinguido incluso, en ocasiones en la experiencia extática”<sup>44</sup>

Jonas sitúa el origen de este dualismo en la idea órfica<sup>45</sup> *soma sema* “el cuerpo como una cárcel”, y su análisis le permitirá comprender la fuerza que encierra esta visión y su onda expansiva:

la comparación soma-sema, que al principio se limitaba al hombre, se extendió a todo el universo: el mundo entero es sema, sepulcro del alma o espíritu, ese enclave en territorio ajeno y que carece por otra parte de cualquier relación con la vida. Estamos tentados de decir que las cosas siguen igual, con la única diferencia de que hoy el sepulcro se ha quedado vacío. La volatilización crítica de la sustancia espiritual hipostasiada, es decir de lo que podía estar encerrado en esa tumba o cárcel, no dejó tras de sí otra cosa que las paredes mismas, si bien éstas quedaban establecidas con la máxima firmeza. Esta es, metafóricamente expresada, la posición del materialismo moderno, que ha recibido la herencia del difunto dualismo, o mejor lo que quedaba de ella. De esta manera, la escisión de la realidad en yo y mundo, ser interno y externo, espíritu y naturaleza, tan largo tiempo sancionada por el dogma religioso, había preparado el terreno para los sucesores postdualistas.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup>RG. Págs. 285 y 300.

<sup>45</sup>El movimiento órfico supone un enfrentamiento a las tradiciones religiosas de la ciudad griega y, en definitiva, una nueva concepción del ser humano y su destino. Julio Quesada Martín, catedrático de Metafísica de la Universidad Autónoma de Madrid resume las características del orfismo en las siguientes: “a) el cuerpo es mortal y el alma eterna; b) el alma es prisionera del cuerpo (*soma*=tumba; *sema*=sepulcro) como castigo por alguna transgresión; c) el alma, que carece de comienzo y de fin, está condenada a tener que expiar en el Hades (Infierno) su culpa y a sufrir nuevos nacimientos, ya en vegetales, animales o cuerpos humanos; d) la única salvación, credo de Orfeo (poeta tracio), consiste en liberarse de reencarnaciones y volver al estado anterior en donde el alma gozaba de la vida bienaventurada preterrenal, y para ello debe seguir una purificación aquí en la tierra: se prohíben la carne y las habas, por ejemplo, asimismo las ofrendas sangrientas”. Quesada Martín, Julio. *Otra historia de la filosofía. Por qué pensamos lo que pensamos*. Ariel. Barcelona. 2003. Págs.25-27.

<sup>46</sup>PV. Pág. 29.



En su ensayo “*Gnosticismo, existencialismo y nihilismo*”<sup>47</sup> Hans Jonas identifica ciertos modelos de argumentación modernos que serían, según su análisis, esos “sucesores postdualistas”. Al respecto y dentro de lo que configura un giro interpretativo en su obra iniciado en 1952 señala que el existencialismo puede ser entendido como una Gnosis. Utiliza como argumento de base un rasgo distintivo del existencialismo que es la concepción de la experiencia vital del hombre como “extranjero” (Albert Camus), “angustia” (Søren Kierkegaard), “náusea” (Jean Paul Sartre), “ser para la muerte” (Martin Heidegger), es decir el hombre: un apátrida en su propio mundo. Lo cual, según Jonas, está presuponiendo un trasfondo gnóstico. Pero además nuestro autor extiende la influencia de la Gnosis, aplicándola como un marco teórico de interpretación, con el fin de comprender el nihilismo moderno. Así lo expresa:

Decía Nietzsche que el nihilismo, “el más inquietante de todos los huéspedes” estaba ante la puerta. Desde entonces el huésped ha entrado y ya no es un huésped, y en lo que respecta a la filosofía del existencialismo intenta convivir con él. Vivir en semejante compañía quiere decir vivir en una crisis constante.<sup>48</sup>

Jonas sitúa los orígenes del nihilismo en la revolución científica del siglo XVII, que es el momento que toma forma la situación espiritual del hombre moderno. Y entiende que quienes describen mejor lo que Jonas denomina *nihilismo cósmico* son Pascal y Nietzsche.

Sobre Pascal entiende que fue el primero en describir la soledad del hombre en el universo físico de la cosmología moderna: “el silencio eterno de esos espacios infinitos me espanta”<sup>49</sup>. Con elocuencia Pascal destaca el “silencio”, es decir la indiferencia del universo frente al hombre, todas las actividades humanas son ignoradas lo que provoca la soledad del hombre en la suma de la realidad.

La visión de Nietzsche sobre la realidad humana en el mundo tiene un *pathos* similar al de Pascal:

---

<sup>47</sup> En lengua castellana existen dos versiones de este ensayo: la primera en *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, ed. cit. Págs. 337-359 y la segunda en *El Principio de vida. Hacia una biología filosófica*, ed. cit. Págs. 279-300.

<sup>48</sup> Jonas, Hans. “*Gnosticismo, existencialismo y nihilismo*” en *PV*. Pág. 281.

<sup>49</sup> Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Ed. Alianza, Madrid. 1981. Pág. 36.

“En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la historia universal: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío, cuán estéril y arbitrario es el estado en que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía, cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano...”<sup>50</sup>

Ambos autores subrayan el sentimiento de soledad que también hoy subsiste en el existencialismo moderno y de igual manera que en la Gnosis el hombre se siente escindido no sólo de un posible más allá sino también de este mundo. Además, las ciencias surgidas de la modernidad forjaron una imagen del universo infinito, regido por sus propias leyes, sin una finalidad reconocida por el hombre. Frente al universo ordenado, perfecto y divino del mundo antiguo aparece ahora un universo insondable, y respecto a la naturaleza se ofrece una imagen desprovista de valores y finalidad, que fractura la relación entre el ser humano y la naturaleza, olvidando el ser de la vida y la naturaleza en general. Jonas lo explicita así:

El punto decisivo en este contexto es que en la base de la situación metafísica que ha llevado al existencialismo moderno y a sus aspectos nihilistas está un cambio de la imagen de la naturaleza, esto es, del entorno cósmico del hombre. Pero si es así, si la esencia del existencialismo es un cierto dualismo, una alienación entre hombre y cosmos acompañado de la pérdida de la noción de un cosmos emparentado con el hombre, o más brevemente, un acosmismo antropológico, la ciencia natural moderna no es necesariamente el único factor que ha podido crear esta condición. También un nihilismo cósmico como tal, sean cuales sean las circunstancias históricas que le hayan dado origen, podría proporcionar la condición para el desarrollo de ciertos rasgos característicos del existencialismo.<sup>51</sup>

La desvalorización existencialista de la naturaleza, el vaciamiento espiritual al que la somete la civilización tecnológica muestra los puntos en común con el desprecio gnóstico por la naturaleza, ambos pensamientos no han guardado dignidad alguna por ella. Pero Jonas advierte una diferencia cardinal entre el dualismo gnóstico y el existencialista: el hombre gnóstico está arrojado a una naturaleza antdivina y por ello antihumana; el hombre moderno lo está a una naturaleza *indiferente*. Esto permite, según Jonas, observar que el dualismo gnóstico es más coherente en su estructura

<sup>50</sup> Nietzsche Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Ed. Tecnos. Madrid. 1976. Pág. 17.

<sup>51</sup> Jonas, Hans. “Gnosticismo, existencialismo y nihilismo” en *PV*. Pág. 284.

porque ese mundo hostil en que el hombre es arrojado (el ya citado concepto gnóstico) encuentra al menos un sentido en el trasfondo metafísico-teológico en el que se sitúa: la figura de un Dios escondido y la de un demiurgo creador del mundo. En el existencialismo esto último está ausente, pues hay un ser arrojado al mundo (*Dasein*) sin alguien que lo arroje, lo que configura un dualismo sin metafísica y sin teología. El rasgo desesperante de nuestra situación es que no existe nadie que nos arroja; emergemos por mero azar en un cierto momento de la historia de la evolución y devenimos seres tan indiferentes como la naturaleza misma de la que ha emergido. Y esto ahonda el desprecio del ser humano por la naturaleza, lo cual implica un dominio y expolio irrespetuoso, al galope de un consumismo que todo lo convierte en mercancía.<sup>52</sup>

Tales conclusiones significaron un cambio de orientación en el pensamiento de Jonas definiéndose por la superación de los dualismos. Su atención y preocupación filosófica en su siguiente etapa intelectual estará en la necesidad que la naturaleza tornase a ser objeto de reflexión filosófica. Al respecto y a modo de sentencia dirá: “La naturaleza, en cuanto responsabilidad humana, es sin duda *unnovum* sobre el cual la teoría ética tiene que reflexionar”<sup>53</sup>

Bajo esta premisa Jonas intentará superar el gnosticismo dualista y defenderá en su ontología del viviente la teleología, la presencia de fines inmanentes a la naturaleza. Intentará demostrar que la naturaleza encierra fines y valores dignos de ser respetados elaborando su fenomenología de la vida inaugurando la segunda etapa de su periplo filosófico, la cual analizaré en la Segunda Parte del presente trabajo.

---

<sup>52</sup> Conf. Jonas, Hans. “*Gnosticismo, existencialismo y nihilismo*” en *PV*. Págs. 299-301.

<sup>53</sup> *PR*. Pág. 33.

## SEGUNDA PARTE

### RESPUESTAS A LOS DUALISMOS MODERNOS: HACIA UNA BIOLOGÍA FILOSÓFICA Y HACIA UNA ETICA DE LA RESPONSABILIDAD.

---

“Las grandes contradicciones que el ser humano descubre en sí mismo –libertad y necesidad, autonomía y dependencia, yo y mundo, relación y aislamiento, creatividad y mortalidad– están preformadas en las más primitivas manifestaciones de la vida”.

Hans Jonas, *El Principio Vida. Hacia una biología filosófica*.

## CAPITULO II

### 2.1. Filosofía de la vida o una biología filosófica

Tal como señalé en el capítulo anterior, el estudio e interpretación del gnosticismo realizado por Hans Jonas en su primera etapa intelectual, lo proveyó de los fundamentos de todo el desarrollo posterior de su propia filosofía, entendiéndola a ésta como un intento de superación de los dualismos que atraviesan la filosofía occidental y que conducen a una negación de la vida. Será, a mi entender, el hilo conductor hermenéutico de su pensamiento y la clave interpretativa de su obra, dar respuesta al dualismo occidental, en tanto Jonas entiende que lo que gobierna nuestros días, y como genuina expresión del dualismo, es el nihilismo, siendo éste el signo de los acontecimientos de la época moderna. Enfrentando esta situación Jonas se propone la tarea de superarla rescatando los valores que han perdido su base ontológica fundamental intuyendo que el nihilismo actual es principalmente un producto de la ciencia moderna, ya que ésta contribuyó a eliminar el sentido intrínseco y teleología interna del mundo. Frente al gnosticismo que negaba que el mundo y la vida tuvieran sentido, frente al desprecio gnóstico por lo mundano y por la naturaleza, todo esto radicalizado actualmente por el nihilismo, Jonas opone, en defensa de su ontología del ser, la presencia de fines immanentes a la naturaleza. Así lo expresa:

Una vez más, el curso de nuestra investigación nos remite al dualismo entre el hombre y la *physis* como trasfondo metafísico de la situación nihilista. Es patente la siguiente diferencia cardinal entre el dualismo gnóstico y el existencialista: el hombre gnóstico está arrojado a una naturaleza antdivina y por ello antihumana; el hombre moderno lo está a una naturaleza indiferente. Solo esta última tesis lleva implícito el vacío absoluto, el abismo realmente sin fondo.

...La naturaleza neutral de la ciencia moderna no cuenta ni siquiera con esta cualidad antagonica, y de esa naturaleza no se puede obtener dirección alguna. Esta circunstancia hace al nihilismo moderno mucho más radical y desesperado de lo que podía serlo el nihilismo gnóstico con todo su horror ante el mundo y su rebelión contra sus leyes. Que la naturaleza no se preocupe, es el verdadero abismo. Que solo el hombre se preocupe, que en su finitud no tenga ante sí otra cosa que la muerte, que esté solo con su contingencia y con la objetiva falta de sentido de sus proyectos de sentido, es verdaderamente una situación sin precedentes<sup>54</sup>

Jonas comprueba la radicalidad mayor del nihilismo moderno, respecto al de la antigüedad, cuando constata que queda librado a su propio juego, como pura negatividad que una vez desencadenada difícilmente encuentre un término, afirmado en una voluntad destructora de todo fundamento absoluto que mina la fe, la razón, el hombre y la vida. Como expresé anteriormente, más allá de este diagnóstico, Jonas se propone superar este dualismo moderno y para ello ensaya una respuesta, que es a la vez propuesta, y la desarrolla en dos tiempos. En un primer momento intenta la superación ontológica, y luego propone una ética nueva, también superadora del dualismo occidental.

El primer intento superador surge de la necesidad, según Jonas, de rehabilitar la vida, ya que había constatado que los dualismos procedentes del gnosticismo conducen a una negación de la vida, al olvido del ser como olvido de la vida. Como una fiel exposición de tal superación aparece su obra *El principio vida. Hacia una biología filosófica* (1966), donde Jonas, siendo preciso desde su prólogo y profundizando en una serie de ensayos, desarrolla una interpretación ontológica de los fenómenos biológicos.

Dejando atrás su estudio sobre el fenómeno histórico de la Gnosis, comienza por realizar una apuesta por la filosofía<sup>55</sup>, incluso por la metafísica, por las preguntas “tradicionales” por el ser, dándole espacio a una filosofía de la naturaleza en forma de una “biología filosóficamente orientada”. Se trata de una ontología de la existencia del

---

<sup>54</sup> Jonas, Hans. “Gnosticismo, existencialismo y nihilismo” en *PV*. Pág. 300.

<sup>55</sup> “Si hay que hablar de mi filosofía, ésta no empieza con la Gnosis, sino con mis desvelos para hacer una biología filosófica”. *Memorias*, Pág. 126.

viviente en clave heideggeriana. Jonas precisamente inicia este planteo relacionándolo a un descubrimiento surgido, paradójicamente, en los años que por motivo de la Segunda Guerra Mundial, estuvo incorporado como soldado al ejército británico, separado de su actividad académica, lejos de las bibliotecas. Sin embargo, desde su uniforme de soldado, la experiencia extrema que estaba viviendo, forzado por las circunstancias, lo llevó a reflexionar volviéndose hacia los problemas que cada uno lleva ante la cotidianidad que se presentaba impuesta. Alejado, como va de suyo, de toda investigación vinculada al pasado, sin poder acceder a libros ni documentación, solo quedaba conocer y comprender por sí mismo, en primera persona, la realidad en tiempo presente. Y en ese contexto al filósofo combatiente le surgieron preguntas vinculadas a la vida, a la muerte, al hambre, a la angustia, en definitiva lo cotidiano en su forma más espontánea y trivial. Testigo de ello fue su esposa LoreJonas por las cartas que él le enviaba desde el frente de batalla denominadas por Jonas *Lehrbegriffe* (conceptos formativos).<sup>56</sup>

De sus meditaciones “de trinchera” surge un sentimiento de insatisfacción frente a la manera alemana de filosofar:

Reflexionando sobre lo que había aprendido con Husserl y Heidegger me di cuenta de que ellos no se hacían problema de lo que las ciencias naturales nos enseñan sobre el mundo. Tampoco sobre el hecho de que somos seres corporales. Se trataba de la conciencia, del ser-en-el-mundo, del *Dasein*, de la angustia, del ser-para-la-muerte, del ser auténtico e inauténtico, etcétera. Todo esto son aspectos de la subjetividad de sí, del alma, de la interioridad, pero de alguna manera el mundo real estaba ausente. Estaba allí en tanto que correlato y construcción de la conciencia, como algo que constituimos-para recurrir a la terminología husserliana-a través de los actos intencionales, se trataba de un mundo de objetos para nosotros. O, incluso, la imagen que teníamos de nosotros mismos surgía de la percepción interior, etcétera. Y me acuerdo, aún, del día –era todavía en Friburgo y estábamos rodeados de estudiantes marxistas-en que de golpe me pregunté: ¿qué ayuda nos brinda, de hecho, la fenomenología frente al hambre? Sin duda que puedo analizar el sentimiento del hambre. Se puede describir el fenómeno del hambre, de la misma manera que se puede describir el sentimiento de satisfacción del hambre. Pero en ningún análisis fenomenológico de la conciencia se nos dice por qué tenemos hambre, es decir, que tenemos necesidad de alimentarnos porque tenemos cuerpo. La pregunta: ¿de cuánto alimento (de cuánto aire, oxígeno) tiene necesidad el hombre no se tomaba, de ninguna manera, en consideración? Este tipo de

---

<sup>56</sup> La edición las denomina cartas formativas y forman parte de su autobiografía *Memorias* en la Parte II. Cap.14. Págs.377-415.

interpretación ha hecho posible el predominio de una tradición idealista en la manera alemana de filosofar<sup>57</sup>.

Esta crítica a sus maestros implica para Jonas, por oposición, la elaboración de su tesis ontológica la cual sumariamente consiste en que la esencia de la realidad se manifiesta de un modo más íntegro a través del fenómeno de la vida y no a través de la pura materia o de una conciencia trascendental desmundanizada. Esta irrupción de un pensamiento crítico suscitado y parido en las necesidades del frente de guerra lo instó a Jonas a reflexionar sobre la significación del cuerpo, es decir sobre nuestro ser corporal. Esta ontología de la vida está fundada en un supuesto epistémico para Jonas: la autoexperiencia de la vida en nosotros. Y en esta línea de pensamiento avanza sobre el mundo en que estamos inmersos y formamos parte de él, como en el hecho de que este mundo está también poblado de seres, de organismos, unos primitivos y otros más evolucionados, los cuales de ninguna manera se los puede considerar meros trozos de materia. Jonas atisbaba superar la escisión del ser que Descartes impuso: de un lado está el elemento físico de la cosa extensa, definida mediante parámetros mensurables, y del otro la conciencia que simplemente consiste en actos espirituales. Esto conlleva una representación moderna de la naturaleza y una teoría de la ciencia que Jonas discute señalando su ambivalencia. Por un lado, y en conformidad con el dualismo, la doctrina cartesiana preserva la trascendencia del ser humano como sustancia pensante dentro de la naturaleza. Pero, por otro, prepara el terreno del materialismo propio de la ciencia moderna, al vincular la sustancia corporal en general al determinismo de las causas naturales, rompiendo, en consecuencia la ciencia moderna con la doctrina clásica surgida del aristotelismo “el verdadero problema concernía a las causas finales como *modi operandi* dentro de la naturaleza y para la propia naturaleza”<sup>58</sup>.

La modernidad impone una teoría de la ciencia que prohíbe explicar los fenómenos naturales en razón de causas finales, la cual, según Jonas, no procede de una

---

<sup>57</sup> Jonas, Hans. *De la Gnosis al Principio de Responsabilidad* (Entrevista de Jean Greisch y Emy Gillen) publicado en la Revista Esprit, nº5, París, 1991 y reproducido en castellano por Nombres Revista de Filosofía, Córdoba, Año VI, Nº 7, Abril de 1996, pág.48.

<sup>58</sup> Cabe hacer notar que la discusión sobre Descartes se presenta en toda la obra (*PV*), y de manera significativa en los últimos párrafos del tercer capítulo, sobre el darwinismo. Esto inserto en el modo en que Hans Jonas recurre a una especie de historia universal desde el punto de vista de las representaciones científicas del mundo.

inducción a partir de la experiencia, sino que se mantiene a manera de un *a priori*. En ese sentido, privada de alcance ontológico en la medida que en que se contenta con afirmar que una explicación finalista sería no científica en lugar de demostrar que no hay causas finales, presenta una fragilidad de la que podría sacar ventaja la filosofía de lo vivo, siempre y cuando se arriesgue, por su parte, a una investigación ontológica<sup>59</sup>.

Precisamente Jonas propone alcanzar la ética desde la ontología y fundamentarla metafísicamente:

La ontología como fundamento de la ética era el punto de vista original de la filosofía. La separación entre una y otra, que equivale a la separación entre el reino de lo “objetivo” y el “subjetivo”, ha sido el destino de la modernidad. Su reunificación sólo puede efectuarse, si es que realmente puede efectuarse, desde el lado “objetivo”, es decir: mediante una revisión de la idea de naturaleza. Y es la naturaleza en devenir, más bien que la naturaleza permanente, lo que ofrece mejores perspectiva de éxito a este respecto.<sup>60</sup>

El punto de partida en su investigación sería una descripción de la manera en que todo organismo posee un horizonte interno, fenómeno que brinda por sí mismo el concepto mediador de un “ser ahí orgánico en el que la interioridad y la exterioridad se interpenetran”<sup>61</sup>, ya que “lo orgánico preconfigura lo espiritual ya en sus estructuras inferiores, y el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones”<sup>62</sup>.

Jonas asumirá una perspectiva fenomenológica al establecer la superioridad del cuerpo vivo como sujeto de conocimiento, el testimonio directo de la vida en nosotros, el valor cognitivo de nuestra autoexperiencia, precisamente experimentado primariamente por la vía del sentir y el deseo en el movimiento corporal antes del actuar consciente, racionalmente controlado.

## 2.2. Los fundamentos biológicos de la individualidad: la *Sorge* y el “sí mismo”

---

<sup>59</sup> Conf.Bouretz, Pierre. *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*. Editorial Trotta.2012. Pág. 839.

<sup>60</sup> Jonas, Hans. *PV*, Pág. 326.

<sup>61</sup> Jonas, Hans. *De la Gnosis al Principio de Responsabilidad* (Entrevista de Jean Greisch y Erny Gillen) publicado en la Revista *Esprit*, nº5, París, 1991 y reproducido en castellano por Nombres Revista de Filosofía, Córdoba, Año VI, Nº 7, Abril de 1996, Pág. 50.

<sup>62</sup> *PV*, Pág. 13.



En la primera parte de este trabajo señalé la influencia de Heidegger en el pensamiento filosófico de Hans Jonas, particularmente respecto de los existencialistas heideggerianos. El deseo y necesidad de vivir, las distintas formas de vida y su preocupación o cuidado por sobrevivir son interpretados por Jonas desde la *Sorge* (preocupación del ser-ahí por ser). La *Sorge*, el cuidado por la propia existencia y su preservación queda establecido por Hans Jonas como un fin, como un sello que distingue a todo ser vivo. El valor supremo de la vida, la afirmación de la vida, rasgo subrayado por Jonas, más allá de Heidegger, hace resonar el *conatus* de Spinoza<sup>63</sup>. Y es que si bien Spinoza no tuvo la intención de desarrollar una filosofía de lo vivo, su antropología fue valiosa para pensar el organismo vivo fuera del paradigma instaurado por el mecanicismo moderno. Jonas deducirá una concepción no cartesiana del viviente como proceso.

Conforme a lo expresado, Jonas aplica la categoría filosófica existencialista de la *Sorge* a la biología:

Sabías por Heidegger de la *Sorge* del *Dasein*, en un sentido espiritual, pero nada acerca del primer fundamento físico de esta necesidad de preocupación: nuestra corporalidad, a través de la cual somos una parte más de la naturaleza, entretejidos pobre y vulnerablemente en el entorno natural; a través del metabolismo, la condición de todo lo demás. El hombre debe comer. Este decreto natural del cuerpo es tan cardinal como aquél, sobreentendido en éste, de la mortalidad. Pero en *Ser y Tiempo* el cuerpo se omitía y la naturaleza se relegaba a lo meramente existente<sup>64</sup>.

Pero Jonas, más allá de concebir a la *Sorge* como un rasgo distintivo de todos los organismos vivientes, la considera como una determinación ontológica del ser en general. Esto último conlleva, como señalaré más adelante, una genealogía biológica de la finalidad ínsita en el proceso evolutivo, esto es un proceso biológico orientado hacia un fin, hacia formas de vida más complejas y perfectas, pero no siempre aseguradas en su definición. Conforme a ello, Jonas orienta su filosofía hacia una analítica de lo orgánico.

Así, el “Organismo” es concebido como un concepto descripto ontológicamente. Aparece como un concepto general aplicable a todos los seres vivientes en los que

---

<sup>63</sup> El *conatus* de Spinoza definía el esfuerzo por el que cada sustancia preserva en el ser. “Cada cosa, en cuanto es, se esfuerza (*conatus*) por preservar en el ser”. Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*. 3ra. Parte, Proposición VI. Ed. Trotta. Madrid. 2000.

<sup>64</sup> CPF. Pág. 144.

advierte Jonas una estructura jerárquica de complejidad creciente que culmina en el ser humano. Todo esto en torno de una interpretación ontológica de los fenómenos biológicos. Tal filosofía indica que desde el advenimiento mismo de la vida se presenta, en cuanto tal y desde su comienzo, la aparición de la libertad, y esto implica la exigencia de la responsabilidad humana. Tal descubrimiento permite a Jonas sostener que la libertad no está apoyada en la indiferencia, lo cual, a su vez, establece las bases ontológicas para la refutación del nihilismo, y la afirmación de la ética como posición de un deber-ser que encuentra una fundamentación en el ser mismo. Jonas propone que la subjetividad es co-originaria con el fenómeno de la vida e interpreta el ente vida como sujeto fenomenológico en la medida que en él tiene origen la intencionalidad en tanto que cuidado (*Sorge*). En definitiva, si el ser tiene ya un interés en cuanto a él mismo, el valor como tal es superior a la indiferencia y por ello, según la propuesta jonasiana, la relación con el mundo tiene no sólo un sentido ontológico sino también un sentido ético.

Jonas avanza en la experiencia de los vivientes respecto del cuidado de sí y desarrolla su filosofía describiendo la constante apertura hacia el exterior y los cambios que esto implica en la relación polar organismo viviente-mundo. A medida que aparecen nuevas funciones en el curso de la evolución, desde las primeras formas de metabolismo, se advierte la presencia del germen de la reflexividad, una flexión del organismo sobre sí mismo. En su necesaria dependencia del mundo para la satisfacción de sus necesidades, el viviente revela ya su reflexividad, presente en la más elemental instancia de lo viviente. Con la vida como tal aparece la identidad interna. La relación polar apuntada implica una individuación cada vez más radical frente a la heterogeneidad del medio en el cual debe interactuar. Jonas sostiene:

La introducción del concepto de “sí mismo”, imprescindible en la descripción incluso del caso más elemental de vida, indica que con la vida como tal se introdujo la identidad *interior* en el mundo y por consiguiente, y junto con ella, también su aislamiento de sí misma del resto de la realidad. La mismidad del organismo se define como individuación radical y heterogeneidad en medio de un universo de entes homogéneos y conexos entre ellos. Una identidad que se hace momento a momento, que se reafirma siempre de nuevo desafiando las fuerzas igualadoras de la identidad física que la rodean, se encuentra en una relación de tensión esencial con el universo de las cosas. El desafío de la mismidad califica todo lo que se halla allende las fronteras del organismo como extraño y de alguna manera contrario:

como “mundo” dentro del cual, por medio del cual y contra el cual debe conservarse<sup>65</sup>.

El concepto de sí mismo es caracterizado por Jonas de diversas formas, como autotrascendencia de la vida en el cuidado de sí, es autocentrado, auto-continuación con relación a sí mismo, auto-afirmación, auto-preservación por mantenerse en su propio ser. Desde esa interioridad que se forma en las primigenias formas del organismo se aprecia el cuidado de sí del organismo con relación a su propio ser y su continuación en el ser. Jonas, de conformidad con Heidegger y Spinoza, en lo que de cada uno de ellos es deudor, describe que el organismo viviente exige una constante actividad regeneradora mediante la cual prosigue su existencia, poseyendo un modo de ser que pone de relieve su cuidado (*Sorge*). El cuidado mínimo por ser, es decir, de continuar en el ser, de persistir en la existencia. Abre el ser vivo, así, un horizonte intrínseco en la existencia del individuo orgánico cuyo ser es fruto de su propio actuar. El cuidado que al organismo le une a la continuación de su existencia, opera un retorno sobre sí mismo y se posiciona hacia el exterior como una identidad diferenciada del resto del mundo. Así lo expresa Jonas:

Pero en los seres vivos sucede que la naturaleza nos depara una sorpresa ontológica: la contingencia universal de las condiciones terrenas trae a la luz una posibilidad del ser enteramente nueva. Se trata de la posibilidad que disfrutan ciertos sistemas materiales de ser unidades de lo múltiple no gracias a una intuición sintética de la que ellos sean los objetos, tampoco gracias a la mera coincidencia de las fuerzas que unen sus partes entre sí, sino en virtud de ellos mismos, con vistas a sí mismos y de un modo que ellos mismos mantienen en pie constantemente. Aquí, la totalidad se integra a sí misma en activa ejecución; la forma no es el resultado, sino la causa de las acumulaciones de materiales en las que va consistiendo sucesivamente; la unidad se unifica a sí misma por medio de la cambiante pluralidad; la mismidad, mientras dura, es constante autorrenovación a través de un proceso que discurre a lo largo del flujo de lo siempre otro. Es esta autointegración activa de la vida la que nos proporciona el concepto ontológico del individuo, a diferencia del meramente fenomenológico<sup>66</sup>.

El ser viviente se siente preocupado por su propia existencia, no existe más que por la necesidad de mantenerse mediante “la continuidad metabolizante como acto incesante”<sup>67</sup>, esa actividad incesante de decidir siempre continuar con la vida, no como respuesta a leyes externas, sino como afirmación de su propia vida. De este modo, el ser

---

<sup>65</sup> Jonas, Hans. “Evolución y Libertad” en PSD. Págs.27-28.

<sup>66</sup> PV. Pág. 123.

<sup>67</sup> PV. Pág. 128.

viviente se coloca como sujeto de su propio actuar. Este acontecimiento consagra el nacimiento de una subjetividad en los orígenes del fenómeno de la vida, una subjetividad inicial, primera, en el proceso de evolución de la vida.

### 2.3. Finalidad y evolución

En su ensayo de 1953, “Cibernética y fin”<sup>68</sup> Jonas critica la pretensión de extraer una finalidad a partir de premisas exclusivamente mecánicas, se opone a la visión materialista del organismo viviente que rechaza toda teleología, calificando este pensamiento de vano y meramente verbal. Para la perspectiva cibernética la finalidad está en función de un comportamiento externo; no hay ningún estado último específico al que tienda con su movimiento, el estado donde su acción termina; mientras que para Jonas la finalidad traduce un comportamiento interno que motiva una acción desde su origen y en cada una de sus etapas. Y el ser humano es capaz de anticipar el estado final hacia el que su acción le encamina. Apareciendo, el fin “como propositum, como aquello que alguien se propone como objetivo que da una dirección a su acción”<sup>69</sup>. Conforme a lo expuesto se advierte que el concepto de finalidad tiene suma importancia en la obra de Jonas porque puesta en consideración la capacidad humana de producir fines la misma es radicalmente incompatible con la concepción cibernética.

También se debe mencionar, respecto a la tematización de la finalidad, otro trabajo de Jonas desarrollado en el capítulo tercero, en el *Principio de Responsabilidad*, denominado “sobre los fines y su puesto en el ser”, donde Jonas intenta probar la presencia fáctica de fines en la naturaleza para fundar una teoría del valor como base para una ética de la responsabilidad. Trata de articular la finalidad y la libertad mediante la noción de poder eficiente. Para Jonas la libertad aparece como una forma de causalidad capaz de orientar el desarrollo mundano de los acontecimientos, o como la capacidad de emprender acciones intencionalmente. El poder causal de los fines subjetivos se experimenta por una eficacia interna, la autodeterminación del pensamiento por él mismo; y una eficacia externa, la acción sobre el cuerpo.

---

<sup>68</sup> Incluido en *PV*, pág.161.

<sup>69</sup> *PV*., pág.168.

En su pretensión de probar la presencia de fines en la naturaleza, Jonas, muestra que la finalidad se da en los seres dotados de subjetividad, es decir, la subjetividad humana es fiel testimonio de ello. Partiendo de la presencia de la finalidad en los seres humanos, prefigurada ya en su parte animal, continúa en una gradación descendente el nivel de las pulsiones más oscuras. Por este camino de descenso en la escala de las finalidades en la naturaleza, hasta el reconocimiento en los niveles más primigenios y elementales del viviente, Jonas afirma:

Si descendemos desde el nivel humano al de los animales, el principio de continuidad prescribirá la admisión de infinitos matices, en los que seguramente lo “representacional” desaparece alguna vez (se supone que allí donde no existan órganos de los sentidos), pero lo apetitivo seguramente no desaparece nunca al desaparecer la sensibilidad. También aquí nos encontramos ciertamente en la “subjetividad”, pero estamos ya en una subjetividad difusa que el concepto de sujeto individual va desapareciendo<sup>70</sup>.

Y también sobre el aspecto teleológico en la naturaleza, la aspiración al fin, en otra de sus obras Jonas expresa:

Siempre están ahí la tendencia a objetivos por parte del organismo como tal y su impulso hacia la vida. La actividad ya en todas las tendencias vegetativas, el despertar a la capacidad perceptiva más primitiva en los reflejos oscuros y en la estimulabilidad respondiente de organismos bajos; el impulso y el esfuerzo, el placer y el miedo de la vida animal y dotada de movimiento y sensibilidad; finalmente la lucidez de la reflexión en la conciencia, la voluntad y el pensamiento del hombre: todos estos son otros tantos aspectos interiores del flanco teleológico de la naturaleza<sup>71</sup>.

Su enfoque interpreta la vida buscando y rastreando los esbozos, anticipaciones latentes de la subjetividad, de la interioridad, de la voluntad finalizadora e intencional. Así llega a distinguir en las diversas etapas de la evolución del viviente dos tipos de finalidad: una biológica, que atiende fundamentalmente a la supervivencia del individuo y otra, que denomina finalidades autoproducidas en las que refiere a la grandiosidad de fines producidos por el ser humano a través de la historia.

La teleología interna, según Jonas, se encuentra en el ámbito de cada ser vivo, pues todos tienen en común el cuidado de sobrevivir. Esta finalidad inmanente que opera en los organismos vivientes, la autoconservación, aparece incluso en las formas más elementales y primitivas de vida, es la resonancia de una intencionalidad que encuentra

---

<sup>70</sup>PR, pág. 133.

<sup>71</sup> Jonas, Hans. “*Es Dios un matemático? Acerca del sentido del metabolismo*, incluido en PV, Pág. 139.

en el ser humano su obra culmine en tanto ser finalizado y productor de finalidades. Jonas señala esta implicación: “no hay organismo sin teleología, no hay teleología sin interioridad, y en definitiva: la vida solamente puede ser conocida por la vida”<sup>72</sup>.

¿Qué busca Jonas escrutando los fines de la naturaleza? Tiene un claro objetivo: contribuir a la fundamentación ontológica de la ética. Y así lo manifiesta:

“Lo que pretendemos-a la postre, en razón de la ética-es extender la *sede ontológica* del fin desde lo que se manifiesta en la cúspide del sujeto hasta lo que se halla oculto en la amplitud del ser”<sup>73</sup>.

Coherente en su pensamiento a favor del finalismo, Jonas considera la evolución como una gradación genealógica. Ya en la introducción de su obra *El Principio Vida* enuncia un principio de continuidad que debe permitir a la filosofía de la vida ir desde el organismo hasta el espíritu, un principio que invita a comprender lo menos evolucionado por lo más evolucionado (el ser humano), “el espíritu está prefigurado desde el principio”. Concibe la evolución como un segmento orientado donde difícilmente se distingue el origen, pero en todo caso, la vida aparece como una radical novedad, donde en el otro extremo, como una posibilidad realizada se encuentra el ser humano y en la culmina la mayor completitud ontológica y el mayor grado de libertad.

Dentro de su obra *El Principio vida* hay un ensayo titulado “*Aspectos filosóficos del darwinismo*”<sup>74</sup>, texto éste donde Jonas ofrece una reinterpretación del evolucionismo criticando la concepción materialista del darwinismo de la evolución natural –cuya explicación se basaba en el progreso evolutivo en términos de variación aleatoria y selección natural erradicando totalmente cualquier orientación o principio teleológico en la naturaleza- en favor del finalismo, de un orden intencional intrínseco a la propia naturaleza que propicia una mejoría continua, hasta posibilitar –según el principio antrópico-la aparición del hombre. Esta interpretación, según Jonas, tiene la ventaja de reunir en un mismo destino al hombre y a los seres vivientes que habían sido separados por el pensamiento dualista, al precio de una reducción del ser humano a su simple materialidad, descuidando su naturaleza de ser libre, sintiente y pensante. Jonas aplica una interpretación finalista de la evolución natural que revela una continuidad

---

<sup>72</sup>PV. Pág.139

<sup>73</sup>PV. Págs. 130-131.

<sup>74</sup> Jonas, Hans. “*Aspectos filosóficos del darwinismo*”, en PV, pp. 61-105.

jerarquizada desde los seres menos evolucionados, plantas y animales, hasta el hombre como cima y cúspide de la evolución. La teleología interna existe en el ámbito de cada ser vivo, pues todos tienen en común el cuidado por sobrevivir y Jonas le agrega que a esta finalidad inmanente que opera en los seres vivientes, la autoconservación, aparece incluso en las formas más elementales y primitivas de vida, son las huellas de una intencionalidad que culmina en el ser humano como ser finalizado y productor de finalidades. Así lo explica Jonas:

Cómo puede coexistir este finalismo en el mismo mundo con la causalidad mecánica, cuya realidad tampoco puede ser negada, es un problema que no se puede solucionar sacrificando una evidencia (la tendencia a objetivos) a un teorema (el de la exclusividad de la *causa efficiens*) derivado de otra evidencia por generalización, sino, si es que tiene solución, solamente tratándolo como el problema profundamente desafiante y todavía completamente irresuelto que él es. En cualquier caso, la disposición y el comportamiento teleológicos del organismo no son algo que la descripción pueda elegir si así lo desea. Más bien, y como indica el testimonio de la propia perceptividad orgánica de cada uno de nosotros, son la manifestación externa de la interioridad de la sustancia. Añadamos esta implicación: no hay organismo sin teleología, no hay teleología sin interioridad, y en definitiva: la vida solamente puede ser conocida por la vida<sup>75</sup>.

Así pues, el proceso evolutivo progresa en una dirección precisa y no como afirma el evolucionismo darwiniano según una serie de mutaciones accidentales. Jonas describe un claro principio de progreso en la evolución de la vida: la emancipación de la forma, por la vía del nacimiento del organismo y de su desenvolvimiento en tanto que identidad subjetiva y en donde la libertad aparece como eje vertebrador del proceso evolutivo. Sin embargo, en esta descripción que Jonas hace de la vida, constata que la evolución aparece como una aventura preñada de riesgos, donde cada etapa se enfrenta a la amenaza del no-ser y la certidumbre de la muerte, la adquisición de la interioridad se enfrenta a la heterogeneidad y el aislamiento con el mundo, la libertad y el poder sobre la materia se revela como una necesidad. El desenvolvimiento de la vida es caracterizado por la fragilidad y vulnerabilidad de su devenir.

Jonas concibe el modelo evolutivo como una relación de continuidad que permite mostrar la escala de los vivientes donde la libertad ya presente en los seres menos evolucionados alcanza la cima ontoteleológica en el ser humano. La defensa de la continuidad entre todos los vivientes resulta crucial en su argumentación, siendo ésta la

---

<sup>75</sup>PV, pág.139

clave que guía su crítica de los aspectos filosóficos del darwinismo y especialmente a la ciencia moderna. Precisamente para evitar la ruptura de la continuidad en todo el proceso natural refuta al dualismo y rechaza el emergentismo<sup>76</sup> en tanto que suponen la aparición de elementos ajenos al proceso evolutivo.

En definitiva Jonas logra articular los conceptos de naturaleza y de evolución, ofreciendo una naturaleza en evolución de la cual, en ese proceso, surge el ser humano. Las conclusiones que extrae de esta concepción es que por una parte lo más evolucionado está prefigurado en lo menos evolucionado y, por otra parte, el espíritu está prefigurado en la materia.

## 2.4. Metabolismo y libertad

La ontología elaborada por Hans Jonas encuentra su basamento en la descripción del fenómeno del metabolismo. El primer texto en el que Jonas aborda la cuestión del metabolismo es *¿Es Dios un matemático?*<sup>77</sup> (1951) donde insiste en la aparición de un modo de existencia no mecánica, que no se deja asir por la visión homogeneizadora del método físico-matemático. Jonas ensaya una revolución ontológica dentro de la historia de la materia, dando lugar a un nuevo régimen ontológico en la cadena continua del ser. Se trata de una interpretación especulativa de las repercusiones teleológicas del metabolismo, el estrato básico de toda existencia orgánica, en el que descubre Jonas la presencia sutil de la libertad, de la interioridad, de la subjetividad, de la finalidad y el valor. presentes en todo organismo.

Ahora bien, ¿qué es el metabolismo?: para la biología de los años 60 era un mecanismo celular de intercambio de energía. Conforme con esta descripción Jonas al

---

<sup>76</sup> Sobre el rechazo al emergentismo: Jonas, Hans “*La teoría monista de la emergencia*” en *PR*. Crítica al emergentismo, al que encuadra dentro del monismo materialista, alegando su incapacidad para dar cumplida cuenta del espíritu y sus propiedades. El emergentismo niega la existencia de una sustancia espiritual y no reconoce más que la materia. Los fenómenos mentales no serían más que epifenómenos, “música acompañante” de esas propiedades ocultas en la materia, tales como la intencionalidad, la representación. Sin que, por otra parte, se les conceda la menor eficacia causal en la secuencia real de los acontecimientos.

<sup>77</sup> Jonas, Hans: *¿Es Dios un matemático? Acerca del sentido del metabolismo*. Incluido como capítulo 5, págs. 107 y ss. en *PV*.



considerar el metabolismo como un intercambio de materia con el medio sostenía que esto es lo que caracteriza de un modo radical al ser viviente. Así lo expresaba:

No debemos perder de vista que el metabolismo atraviesa por completo el sistema vivo. El intercambio de materiales con el entorno no es la actividad periférica de un núcleo que permanece: es la melodía total de la continuidad (autoprolongación) del sujeto vivo mismo<sup>78</sup>

Este modo de ser caracterizado por un proceso dinámico de intercambio con el exterior tiene una influencia considerable sobre la identidad del organismo. La materia de la que este último está constituido en un momento dado no está presente en él más que de manera temporal. La identidad de la materia no coincide con la identidad del organismo como un todo, puesto que no hace sino incorporar lo que extrae del exterior, en un movimiento perpetuo. El organismo no puede ser asimilado a la materia que lo compone ni descrito según las cualidades puramente materiales. Se define, más bien, por el funcionamiento específico de una identidad que se mantiene a través de un flujo de intercambio de materia. De tal manera que, cuando el organismo llega a ser asimilable a su contenido material, cesa inmediatamente de ser y muere. Así pues, el organismo es más que la materia gracias a su funcionamiento metabólico. Sin embargo, el organismo está en una precaria independencia respecto de la misma materia, que es indispensable para su existencia. Se encuentra siempre condicionado y expuesto a una posible revocación.

Jonas emplea una serie de ejemplos dispuesto a considerar el problema acerca de cómo puede el ser viviente mantener su identidad a pesar del cambio radical de sus componentes materiales. El primer ejemplo lo utiliza a fin de refutar la metáfora del viviente como máquina que el autor atribuye a Descartes, y lo hace en los siguientes términos:

La metáfora de “aporte y evacuación” no reproduce fielmente la radical naturaleza del hecho. En un motor tenemos aporte de combustible y evacuación de los productos de la combustión, pero las piezas del motor que permiten que ese flujo pase por ellas no toman parte en dicho flujo: su sustancia no está involucrada en las transformaciones que sufre el combustible a su paso por ellas; su identidad física es un hecho situado claramente aparte que no resulta afectado por esos procesos de intercambio ni por su propia actividad, desencadenada por ellos. De esta manera, la máquina permanece como un sistema inercial idéntico a sí mismo frente a la cambiante identidad de la materia con la que se “alimenta” y, añadimos nosotros,

---

<sup>78</sup>PV, Pág. 120.

sigue existiendo como enteramente la misma aunque cese toda alimentación (...) En cambio, cuando decimos que un cuerpo vivo es un “sistema metabolizante”, tenemos que incluir en el significado de esa expresión que el sistema mismo es total y constantemente el resultado de su actividad metabólica, y además que ninguna parte del “resultado” deja de ser objeto del metabolismo, mientras que al mismo tiempo lo ejecuta. Ya solo por eso es incorrecto comparar el organismo con una máquina. (...) el cometido fundamental de los alimentos es edificar la máquina misma en sus orígenes y sustituir constantemente sus piezas, y este devenir propio es él mismo una prestación de la máquina: para esa prestación no hay analogía alguna en el mundo de las máquinas.<sup>79</sup>

Con el fin de demostrar que el proceso de la vida se presenta como una serie o un tejido de series de procesos (estructura procesual) de esas unidades permanentes de la sustancia universal: “son los actores reales, que, procedentes de la causa particular que en cada caso les haya dado origen, se mueven a través de determinadas configuraciones”. Dentro de esas configuraciones, según Jonas, no reina otra causalidad que fuera de ellas, y la partícula transeúnte sigue su trayectoria en la concatenación de causa y efecto que le sea propia tanto cuando entra, cuando permanece o finalmente sale de la configuración en cuestión. Jonas expone el ejemplo de la onda sobre una superficie de agua:

(...) en rigor, no es que “su” avance, en calidad de una forma en movimiento, cause la entrada sucesiva de nuevas unidades en el movimiento global en que consiste, sino que, al revés, la transmisión de movimiento individual de una u otra partícula elemental vecina se va sumando para constituir la aparente forma de la totalidad que va avanzando en virtud de esa transmisión. Desde este punto de vista, también el organismo debe aparecer como una función del metabolismo, y no el metabolismo como una función del organismo. Todo proceso ahí implicado, y en consecuencia su suma total en cada instante, puede, y por tanto debe, ser explicado con exactitud en los términos del esquema general que está en la base de la imagen matemático-mecánica del mundo: en términos de indiferencia teleológica, causa eficiente, inercia, constancia, partes mínimas, cantidad extensiva, etc. En un análisis ideal de este tipo que fuese exhaustivo, del que hemos de considerar capaz al observador divino, la aparente mismidad e individualidad del todo orgánico se disolverá, en grado incluso mayor que el habitual para los cuerpos compuestos, en un resultado secundario de la red constituida por todos los procesos físicos del entorno: todos los rasgos de una esencia autónoma y que haga referencia a sí misma aparecerán al final como meramente fenoménicos, es decir, como ficticios.<sup>80</sup>

Finalmente, el tercer ejemplo con el cual Jonas ilustra la preservación de la identidad del organismo a través de la forma, es el célebre barco de la ciudad ateniense que desde tiempos inmemoriales realizaba el viaje anual al Santuario de Delos. La nave,

---

<sup>79</sup>PV, Pág. 120.

<sup>80</sup>PV, Pág. 122.

por su fatigosa travesía, era reparada repetidas veces, reemplazando sus partes usadas, gastadas, deterioradas, hasta la concreta sustitución de la totalidad de sus piezas y armadura original por otras nuevas semejantes. Aquí se plantea la cuestión de la identidad: ¿se trata del mismo barco?; parece que sí puesto que la identidad de origen ha sido poco a poco asumida por los nuevos elementos y es mantenida por la similitud con la forma y la continuidad de la historia. Esta identidad de la nave restaurada es una “identidad concedida”, puramente pasiva, accidental, radicalmente distinta de la del organismo viviente, activa, cuyo reemplazo no es accidental, sino esencial; mediante el metabolismo tiene la iniciativa para efectuar las sustituciones necesarias que lo mantienen como existente. La identidad de la nave restaurada es simplemente concedida con arreglo a una finalidad exterior, ya que basándose en la tradición y en la memoria histórica se hacen las reparaciones para que el barco siga siendo el mismo; pero desde el punto de vista de la acción así como cognitivo, la identidad está en función de una teleología exterior al objeto. En cambio, el organismo viviente se caracteriza por una teleología interna, que hace que su identidad sea esencialmente poseída y no acordada, ya que si la forma del organismo se mantiene a través del intercambio de materia, éste se hace libremente en tanto que adaptación al servicio de su perpetuación y finalismo propio. Jonas acentúa su tesis dando un contraejemplo al del barco de Delos y es la llama en tanto ésta mantiene su forma de manera constante siempre que pueda consumir poco a poco el combustible necesario. Los cambios necesarios para su sustentación importarían el caso de una identidad individual<sup>81</sup>.

Conforme a lo expuesto, para comprender la identidad del organismo debemos ir más allá del aspecto de la simple forma, es decir, su identidad no es meramente formal como puede ser la de los compuestos químicos o la de los cristales; se trata de una identidad dinámica y funcional, la forma y la materia no están dissociadas, sino en estrecha interdependencia. La “forma viva” se encuentra en una relación dialéctica con la materia que lo constituye. El organismo viviente no existe más que como intercambio constante de sus propios elementos y no mantiene su identidad y permanencia más que de la continuidad de ese proceso y no de alguna persistencia de sus partes materiales. Al respecto así lo explicita Jonas:

---

<sup>81</sup> Conf. Jonas, Hans. “Evolución y libertad” en *PSD*, pp.26 y ss.

La independencia de la forma viva se aprecia primariamente en el hecho de que no posee sus elementos materiales de una vez por todas, sino que los intercambia con el mundo que la rodea en un continuo ingerir y excretar, a la vez que permanece siendo la misma. Es decir: sus elementos materiales son los respectivos de cada caso, y en esta respectividad reside su propia función. Vista desde la fija identidad del material que cabría inventariar en cada instante, la forma viva es solamente una zona de paso espacio-temporal en la que los materiales permanecen por un tiempo y bajos sus propias leyes, y la aparente unidad de la forma viva no es sino un estado configurativo de la pluralidad de esos transeúntes. Pero vista desde la identidad dinámica de la forma, la *forma viva* es lo real de la relación: no deja pasivamente que discurra a través de ella la materia del mundo, sino que ella misma es la que la atrae activamente hacia sí, para luego expulsarla, y de esa manera ir edificándose a sí misma a partir de ella.<sup>82</sup>

A esta altura de su estudio Jonas nos impele a que “prestemos atención ahora a la *libertad*”<sup>83</sup>, este nuevo elemento que comparece en el organismo, poniéndolo en relación especialmente con la forma. Como se ha expuesto, la identidad de la forma orgánica se va constituyendo mediante el intercambio de materia, y el centro de la identidad es colocado en la autoreferencia, en la capacidad de autoprolongación, siendo la primera figura que lo ilustra el ya relacionado metabolismo biológico. En las variaciones y movimientos de la sustancia orgánica advierte Jonas que del ser que deviene de esos fenómenos es posible aislar un principio de libertad caracterizado por la tendencia a la individuación. Separándose en virtud de su capacidad autoreferencial, desligándose del medio que lo sostiene, el organismo va ganando en individualidad y libertad. Afirma Jonas:

En lo que hemos dicho hasta aquí, el concepto “libertad” aparece en relación con la percepción y la actuación. Se suele esperar encontrar este concepto en el ámbito del espíritu y de la voluntad, pero no antes. Sin embargo, yo sostengo nada menos que ya el *metabolismo* mismo, el estrato básico de toda existencia orgánica, permite reconocer la dimensión de la libertad. (...) Quiero tratar de demostrar, no obstante, que en las reacciones oscuras de la sustancia orgánica más arcaica resplandece por primera vez un principio de libertad dentro de la extensión infinita de la inevitabilidad que predomina en el universo físico. Se trata de un principio que es ajeno a los soles, planetas y átomos.<sup>84</sup>

Y más claramente:

“Libertad” tiene que designar un modo de ser objetivamente diferenciable, es decir, una manera de existir que es propia a lo orgánico en sí mismo y que por tanto comparten todos los miembros-pero ningún no-miembro- de la clase “organismo”. Se trata de un concepto ontológico descriptivo que en un primer momento puede

---

<sup>82</sup>PV, págs. 125 y 126.

<sup>83</sup>PV, Pág. 124

<sup>84</sup>Jonas Hans. “Evolución y libertad” en PSD, Pág. 19.

referirse a meros hechos corpóreos. Pese a toda objetividad física, sus características descritas en el nivel primitivo constituyen, no obstante, la base ontológica de aquellos fenómenos superiores que merecen inmediatamente la denominación de “libertad”, y también los supremos entre ellos permanecen vinculados a los comienzos modestos en el estrato orgánico básico, siendo éste la condición de su posibilidad.<sup>85</sup>

En el metabolismo se manifiesta una facultad de la forma orgánica, a saber, la de cambiar su material, pero también la necesidad de hacerlo. El organismo viviente se caracteriza por una relación de libertad y necesidad inédita en el mundo de lo inerte. Dice Jonas:

Pero en el metabolismo esta posibilidad privilegiada del organismo, su prioridad soberana en el mundo de la materia, es para él al mismo tiempo una imposición vinculante. Pudiendo hacer lo que puede, mientras es, no puede, sin embargo, dejar de hacer lo que puede. En posesión de la capacidad debe usarla para ser, y no puede cesar de hacerlo sin dejar de ser: una libertad del hacer, pero no del dejar de hacer. Esta precariedad es del todo extraña a la existencia autosuficiente de la pura materia, es una característica no menos única de la vida que su poder, del que sólo es el lado reverso: su libertad es su necesidad específica. Esta es la antinomia de la libertad en las raíces de la vida y en su forma más elemental: la del metabolismo mismo<sup>86</sup>.

Jonas avanza en su descripción y nos habla de una libertad dialéctica. Considera que esta libertad orgánica presenta una naturaleza profundamente dialéctica: su “libertad” es su “necesidad”, el “poder” se convierte en “tener que” cuando se trata de ser, y este “ser” es lo que realmente importa a toda vida. Su “poder” es un “deber” en el sentido de “tener que”, en la medida en que su ejecución coincide con su ser. El poder se convierte en un deber cuando se trata de ser, y es lo que trata cualquier vida, serla<sup>87</sup>. Esta afirmación de Jonas es el principio básico que utiliza como presupuesto de su fundamentación ética.

La libertad que aquí refiere Jonas no es más que la primordial expresión de la propia posibilidad de ser. Es el primer grado de libertad que se abre con el metabolismo; el organismo viviente más elemental obtiene su identidad cumpliendo sus propias posibilidades, eso sí expuesto siempre a la posibilidad de no-ser, su identidad se constituye como el producto funcional de su propia actividad. En el organismo viviente la libertad y la individuación van a la par, ya que además del fenómeno descrito del

---

<sup>85</sup> *Ibidem en PSD*, págs. 19 y 20.

<sup>86</sup> *Ibidem en PSD*, págs. 28 y 29.

<sup>87</sup> *Conf. ibidem*, Pág. 31.

metabolismo, la dimensión fundamental que ganan respecto a la materia es la vinculada a la existencia de una “interioridad subjetiva”, ligada a la capacidad de “sentir”<sup>88</sup>.

Jonas observa como esa libertad guarda una relación de equilibrio con una necesidad correlativa. Así explica:

Para poder transformar materia en el proceso metabólico, la forma viviente debe disponer de materia, y la encuentra fuera de sí, en el “mundo” extraño a ella. De esta manera la vida está orientada hacia el mundo en una relación especial de dependencia y capacidad. Su necesidad se dirige fuera de ella, allí donde se encuentran los medios de su satisfacción. Su interés propio, activo en la adquisición de la materia nueva necesaria, es esencialmente un estar abierto al encuentro con la realidad exterior. Remitida por necesidad al mundo, se dirige hacia él; dirigida hacia él (abierto a él), está referida a él; referida a él, está dispuesta al encuentro; dispuesta al encuentro, es capaz de experiencia.<sup>89</sup>

El tener-mundo para Jonas sería la trascendencia de la vida con la que ésta por necesidad se dirige hacia un más allá de sí misma, ampliando su ser a un horizonte tendiente a satisfacer su necesidad orgánica de materia. En su capacidad de relacionarse con el mundo, la libertad, expresada en su comportamiento, se apodera de su propia necesidad.

Afirma Jonas que esta trascendencia incluye una *interioridad o subjetividad* que impregna todos los encuentros y se hace presente para que determine una diferencia entre satisfacción y frustración. Así lo expresa:

No importa si llamamos a esa interioridad sentimiento, sensibilidad, respuesta a estímulos, aspiración o algo parecido, pero lo cierto es que en algún grado de “atención” el organismo alberga el interés absoluto en su propia existencia y su continuidad-es decir que es una existencia “egocéntrica”- y, al mismo tiempo, supera el abismo cualitativo que la separa de las demás cosas por medio de los distintos modos de una *relación* selectiva.<sup>90</sup>

También Jonas subraya que con la “trascendencia de la vida” el sí mismo abre también un horizonte temporal abarcando lo venidero interior, es decir, el futuro inmediato que la continuidad orgánica tiene por camino a los fines de satisfacer la

---

<sup>88</sup> Conf. Jonas, Hans. “Movimiento y sentimiento. Acerca del alma de los animales”, en PV Cap.6. Págs.149-160.

<sup>89</sup> Jonas, Hans. “Evolución y libertad” en PSD, Pág. 32.

<sup>90</sup> Ibídem. Pág. 33.

carencia planteada en un momento preciso. “Su ahora se extiende al dentro de poco. La vida está más allá de su propia inmediatez”.<sup>91</sup>

Jonas continúa su investigación sobre la biología filosófica siguiendo el desarrollo de la libertad hacia niveles ascendentes de la evolución orgánica. Y caracteriza a la evolución como el desenvolvimiento o incremento de la independencia o libertad. En el inicio, en el principio del progreso, ya están presentes en cada etapa de desarrollo del organismo viviente, los nuevos horizontes de la libertad que van de la libertad orgánica hasta la libertad moral.

La apertura de esos nuevos horizontes de la libertad descansa en la articulación de los siguientes ejes analíticos: a) la gradación de las diferentes formas de vida: ameba, planta, animal y ser humano; b) el desarrollo de las facultades y funciones, desde el metabolismo (común a todo organismo); la percepción, movilidad y emoción que aparecen en los animales; hasta la libertad reflexiva y moral que se alcanza con el hombre; c) la relación con el mundo, marcada por una relación polar y mediada. La exterioridad se transforma progresivamente en mundo para un organismo cada vez más individualizado. A estos ejes, siguiendo a Jonas, habría que añadir la consideración de la finalidad en la naturaleza, la cual es inmanente y propia de los organismos en cuanto a su conservación y además el autor propone una finalidad superior, global, trascendente, propiciada por la idea misma de libertad como hilo hermenéutico de la evolución y por la necesidad de dotar de sentido su interpretación de la génesis y evolución natural.

Dándole la razón a aquellos que juzgan la propuesta de Jonas como neoaristotelismo, el autor retoma la vieja jerarquía aristotélica de los tres reinos: plantas, animales y hombres. Aunque no dedica ningún capítulo en *El principio de vida* al nivel vegetal, la cuestión queda abordada de manera indirecta con el metabolismo y por oposición al nivel animal. Es en la existencia animal donde quedan plenamente iluminados los rasgos previstos en la esencia básica de lo orgánico, tal como lo señala Jonas:

---

<sup>91</sup> Jonas, Hans. “Evolución y libertad” en PSD. Pág. 34.

Tres características distinguen la vida animal de la vegetal: la libertad de movimiento, la percepción y el sentimiento. Las tres facultades son expresión de un mismo principio (mediatez). La aparición simultánea de *percepción y movimiento* abre un capítulo importante en la historia de la libertad, que comenzó con la existencia orgánica como tal y se manifestó por primera vez en la inquietud primaria de la subsistencia metabolizante. El perfeccionamiento progresivo de estas dos facultades a lo largo de la evolución significa un creciente abrirse al mundo y una creciente individualización del sí mismo. (...) Una verdadera relación con el mundo, sin embargo, sólo se da con el desarrollo de sentidos específicos, de estructuras motoras y de un sistema nervioso central<sup>92</sup>

Con el animal aparece, pues, una nueva forma de relación con el mundo, una distancia espacio-temporal se instaura y favorece la emergencia de una subjetividad hasta entonces latente. Las capacidades de percepción y movimiento contribuyen a la apertura del mundo y a la individuación. El tránsito de un modo metabólico a otro, de la planta al animal, constituye en sí mismo un gran avance, pero también encierra un riesgo, que en cualquier caso, implica también una nueva extensión de la libertad. Jonas dice:

La característica principal de la evolución animal, a diferencia de la vida de las plantas, es que el espacio, en tanto dimensión de la dependencia, se transforma progresivamente en una dimensión de la libertad. Esto es posible gracias a dos capacidades: el movimiento de un lugar a otro y la percepción a distancia. De manera parecida y en virtud del desarrollo simultáneo de la emoción como una tercera capacidad, se abre la otra dimensión de la “trascendencia”, la del tiempo. Y ello ocurre también según el principio de la “distancia” entre el sí mismo y su objeto. Sólo que aquí la distancia es temporal. Voy a tratar de mostrar la indisoluble relación recíproca de las tres capacidades animales, especialmente la concatenación entre movimiento y emoción, para interpretar su sentido en el marco más amplio de una teoría general de la vida<sup>93</sup>

La evolución de las formas de vida reposa sobre esa dialéctica de la dependencia y de la libertad, que puede interpretarse como una dialéctica entre la necesidad y la potencialidad de satisfacerla. Al respecto Jonas refiere:

...el movimiento local del animal es un movimiento de acercamiento a un objeto o de alejamiento del mismo, es decir, de persecución o de huida (...) El surgimiento de una movilidad dirigida de trayectos largos señala la aparición de la vida emocional. El deseo está en la raíz de la caza, el miedo en la raíz de la huida. Si el deseo, motivado por la necesidad, es la condición básica del movimiento, entonces la persecución es el primer movimiento. En él también se manifiesta la primera diferencia entre el animal y la planta, que consiste en la interposición de una *distancia* entre el instinto y la satisfacción, es decir, en la posibilidad de tener una meta lejana. Para avizorar una meta de esta clase es necesaria la percepción a

<sup>92</sup> Jonas, Hans. “Evolución y libertad” en PSD, págs. 31 y 32.

<sup>93</sup> Jonas Hans. “Evolución y libertad” en PSD, Pág. 32.



distancia, de modo que está en juego el desarrollo de los sentidos; para alcanzar la meta es necesario el movimiento controlado, por lo que está en juego el desarrollo de la capacidad de movimiento. Para experimentar lo percibido *como* meta y mantener viva su calidad de meta es necesario el deseo, y con él está en juego el desarrollo del sentimiento. La satisfacción aún no alcanzada es la condición esencial del deseo, y el deseo a su vez hace posible la satisfacción aplazada. De esta manera el deseo representa el aspecto temporal de la misma situación cuyo aspecto espacial está representado por la percepción<sup>94</sup>

El comportamiento animal es definido por la utilización de la percepción y movilidad de manera finalista, teleológicamente dirigida, guiada por cierto interés y voluntad. Lo cual, según sostiene Jonas, supone admitir que el animal es capaz de tener fines y que un cierto elemento subjetivo acompaña a su acción. Siendo la percepción y la movilidad las condiciones de la emoción. La emoción animal está en la base de ciertos movimientos que revelan sendos estados emotivos: el deseo estimula la persecución y el miedo a la huida. El comportamiento asociado a la caza es el más primitivo y paradigmático del animal. La emoción tiene por función tender un puente entre el animal y el objeto percibido, es decir, que se encuentra a cierta distancia de él y como no puede satisfacer su metabolismo de manera inmediata, como en el caso de la planta, es la emoción, en este caso, la facultad que estructura la mediatez.

Una distancia espacio-temporal se instaure con el comienzo de la vida animal. La relación de la planta con el medioambiente es una relación de inmediatez, de continuidad; mientras que en el caso del animal se da una relación mediatizada, la “distancia” incluye la escisión sujeto y objeto. Como todo avance en la evolución de la vida, este paso decisivo hacia un nuevo tipo de existencia comporta su parte de sombra. Si la planta sobrevive por el buen funcionamiento de un organismo adaptado al medio, se encuentra en esa situación donde el intercambio necesario con el mundo se hace de una manera contigua, en continuidad material entre la planta y el medio, mientras que para el animal no se da esa inmediatez y su existencia se vuelve más arriesgada. Así refiere Jonas esta diferencia entre la planta y el animal:

La planta está en condiciones de extraer su alimento de las reservas minerales siempre disponibles en el suelo, mientras que el animal depende de cuerpos orgánicos altamente específicos e inconstantes cuya presencia no está garantizada. (...) Para su conservación, el animal siempre tiene que cerrar una brecha que no

---

<sup>94</sup>Ibidem, Pág. 33.

existe para la planta, y en el poder hacer esto consiste su libertad superior aunque más arriesgada.<sup>95</sup>

Para Jonas el verdadero progreso de la animalidad viene dado por el carácter mediado de su relación con el mundo, este carácter mediado le ha permitido ganar un mayor espacio para la acción interior y exterior, al precio de un mayor riesgo. Un sí misma más perfilado, más diferenciado se enfrenta al mundo. Este mundo es acogedor a la par que amenazante, contiene las cosas que necesita pero no están aseguradas ni a su alcance. La supervivencia se convierte en asunto de la acción, este modo de ser precario y vulnerable le obliga a permanecer en un estado de alerta y de esfuerzo, frente a la vida vegetal que puede estar dormitando. Desde el criterio de la mera seguridad biológica, las ventajas de la vida vegetal son superiores a la vida animal. Frente al metabolismo vegetal, el animal desarrolla un metabolismo más dependiente del mundo exterior y por tanto, más vulnerable. El animal tiene la facultad de percibir un objeto a distancia, contemplarlo como un objetivo y moverse hacia él. El automatismo de asimilación metabólico del vegetal es reemplazado por la libertad de emprender una acción externa a la que acompaña el riesgo del fracaso, la posibilidad de errar en el objetivo deseado representa un derroche de energía que estaba ausente de la actividad vegetativa”.<sup>96</sup>

Con la percepción, movilidad y emoción se instaura un sí mismo diferenciado del mundo, de un mundo de objetos que la intencionalidad emocional transforma en finalidades que espera alcanzar. Paralelamente a esta evolución de la exterioridad (tener mundo), la mediatez de la existencia animal ha generado un individuo más diferenciado, aislado. La ventaja de este nivel es poder moverse libremente, se acentúa la individuación que se acompaña igualmente de un sentimiento de soledad: Así describe Jonas:

un sí mismo más acentuado se enfrenta a un mundo más acentuado. La progresiva centralización nerviosa del organismo animal acentúa el sí mismo, mientras que en correspondencia con ello el entorno se convierte en un espacio abierto en el que el sujeto de sensación libremente móvil debe subvenir a sus propias necesidades. En su mayor exposición, y con la conciencia más aguda que va unida a ella, su posible aniquilación pasa a ser un objeto del temor, al igual que sus posibles satisfacciones se convierten en objetos del placer. Sus goces tienen como lado negativo el sufrimiento, su soledad encuentra compensación en la posibilidad de comunicarse: la ganancia no está en uno de los lados del balance, sino en la coexistencia de los dos,

<sup>95</sup> Jonas, Hans. “Evolución y libertad” en PSD, Pág. 34.

<sup>96</sup> Conf. Jonas, Hans. “Movimiento y sentimiento. Acerca del alma de los animales” en PV. Pág. 159.

es decir, en el crecimiento de la mismidad con la que el “organismo” desafió originariamente a la indiferente naturaleza.<sup>97</sup>

Resuena en las palabras de Jonas el tono existencialista empleado para interpretar los fenómenos biológicos. La evolución biológica es la historia de esta “distancia” cada vez más acentuada y diversificada entre la vida y la muerte. Así lo reafirma Jonas:

La separación entre sujeto y objeto abierta por la percepción a distancia y el amplio radio de movimientos, y que se refleja en la intensificación del apetito y el miedo, la satisfacción y el desengaño, el goce y el dolor, no se cierra nunca. Pero en su creciente amplitud la libertad de la vida encontró espacio para todos aquellos modos de relación-perceptiva, activa y sentiente-que justifican la separación por el procedimiento de agrandarla al máximo y, si bien dando rodeos, acaban recuperando la unidad perdida.<sup>98</sup>

La vida, siempre revocable, no está asegurada, es la continua experiencia del riesgo. Cada etapa evolutiva supone un nuevo nivel de riesgo que aumenta proporcionalmente a los grados de libertad alcanzados. Siendo en los organismos más evolucionados y complejos donde mayor riesgo existe. Jonas advierte que la marcha de la evolución no está asegurada, sobre todo, en el contexto de la evolución tecnológica donde el poder alcanzado supone una amenaza para la vida. En definitiva, la evolución es tanto la historia del ser cuanto la historia del desenvolvimiento de la libertad.

## **2.5. Biología filosófica y ontología de la naturaleza**

A modo de conclusión de este capítulo, y más allá de los aspectos específicos tratados anteriormente, conviene explicitar el modo con el cual Jonas se relaciona con las ciencias naturales y con la biología en particular.

Como ya señalara, el propósito de Jonas, en el caso de los fenómenos biológicos, es dar una respuesta superadora al dualismo cartesiano que atraviesa toda la modernidad expresado en *res cogitans* y *res extensa*. Este dualismo moderno, que expresa filosóficamente la separación entre el hombre y la naturaleza, mueve a Jonas buscar un puente que los una. Y finalmente lo encuentra en la vida orgánica ya que el organismo biológico muestra mejor que nada el error de la división dualista sobre el cual se había constituido también la moderna ciencia mecanicista de la naturaleza. La fenomenología de la vida desarrollada por Jonas pretende pensar al hombre en una relación de

---

<sup>97</sup> Jonas, Hans. “*Movimiento y sentimiento. Acerca del alma de los animales*” en *PV*. Pág. 160.

<sup>98</sup> *Ibidem*. Pág. 160.

continuidad y filiación con la naturaleza. El autor describe la evolución como una apertura y despliegue espontáneo de seres y facultades, en la que, desde la ameba hasta el hombre, se había producido una ganancia progresiva de libertad. La emergencia progresiva de la subjetividad a través de la materia orgánica culminaba con el ser humano.

Se puede apreciar que en la filosofía jonasiana se entrecruzan tres planos: ontológico, ético y metafísico. La fenomenología de la vida, para expresar su propósito, presenta una interpretación ontológica de los fenómenos biológicos. Este despliegue ontológico del organismo viviente nos desvela un sentido metafísico del ser, como ser vulnerable, lábil, débil. Un ser que en su valiosa y esencial fragilidad reclama ser como una exigencia ética dirigida a la responsabilidad del hombre como único ser capaz de escuchar esa llamada y hacer posible el acontecer del ser. La responsabilidad aparece como un *deber ontológico* para con el ser. Esta ética que hunde sus raíces en la ontología nos presenta como obligación moral velar por el ser. De esta manera la ética queda incardinada entre la ontología y la metafísica.

El hombre no es sólo libre porque puede decidir, sino que debe conformar y vincular el ejercicio de su acción a un proyecto que lo vincula al cosmos, a la naturaleza, a la vida como patria de la que procede y de la que debe hacerse cargo. Este modelo de libertad hace posible un modelo de acción virtuosa y responsable que surge de la consideración del hombre como siendo una parte del cosmos y con la pretensión de fundamentar la ética en la ontología. En este sentido Jonas logra ofrecer una visión moral que parece conjugar las concepciones antiguas y modernas. En tanto que actuación conforme a la naturaleza se aproximaría al modelo de la moral clásica, y en tanto fruto de la libertad y autonomía del individuo se conformaría con el modelo ético moderno.

Finalmente, en el epílogo de su obra *El principio vida* que lleva por título “Naturaleza y ética” Jonas expone que como conclusión natural de una filosofía del organismo, a partir del fenómeno de la libertad humana, se desemboca en una ética:

La ontología como fundamento de la ética era el punto de vista original de la filosofía. La separación entre una y otra, que equivale a la separación entre el reino “objetivo” y el “subjetivo”, es el destino moderno. Su reunificación sólo puede

efectuarse, si es que realmente puede efectuarse, desde el lado “objetivo”, es decir: mediante una revisión de la idea de naturaleza. Y es la naturaleza en devenir, más bien que la naturaleza permanente, lo que ofrece las mejores perspectivas de éxito a este respecto. De la dirección interna de su evolución total quizá se pueda obtener una determinación del hombre de conformidad con la cual la persona, en el acto de su autocumplimiento, esté haciendo realidad a la vez un interés de la sustancia original. De ahí se seguiría un principio de la ética que en último término no estaría fundado en la autonomía del sí mismo ni en las necesidades de la sociedad, sino en una asignación objetiva por parte de la naturaleza del todo (lo que la teología solía designar como *ordo creationis*) tal que incluso el último miembro de una humanidad moribunda pudiese serle fiel en su última soledad. (...) sólo una ética que esté fundada en la amplitud del ser, y no únicamente en la singularidad o peculiaridad del hombre, puede tener relevancia en el universo de las cosas. (...) Así, por mucho que la investigación ontológica nos haya obligado a adentrarnos, más allá del hombre, en la teoría del ser y de la vida, en realidad no nos ha alejado de la ética, sino que estaba buscando su fundamentación posible.<sup>99</sup>

Con certeza la propuesta de Hans Jonas es de una ética global que incluye tanto al hombre como a la naturaleza, de esto me ocuparé en el capítulo siguiente.

---

<sup>99</sup> Jonas, Hans. “Naturaleza y ética” en *PV*, págs. 326 y 327.

## CAPITULO III

En esta segunda parte del trabajo continuaré con el estudio de las respuestas dadas por Jonas a los dualismos, corresponde en este capítulo entonces tratar el “momento ético” del autor que complementa el “momento ontológico” analizado precedentemente.

Cabe destacar que lo ya señalado respecto de la utilización intelectual por Jonas de los existencialistas heideggerianos con el fin de explorar el universo, sirve para la comprensión del nihilismo antiguo y además la connivencia entre éste y la realidad contemporánea de la crisis de valores. Dos fenómenos se imponen en el punto de intersección del nihilismo antiguo y el nihilismo moderno: la sensación de una facticidad del presente y una desvalorización radical de la naturaleza.<sup>100</sup>

### 3.1. Límites de la acción humana en la época de la civilización tecnológica

El desarrollo del poder tecnológico es expresión de una voluntad de poder cada vez más autonomizada y absoluta. Esto ha provocado que la tecnología sea un factor de riesgo, un potencial peligro, una amenaza sobre la naturaleza que cuestiona la idea misma de progreso tecnológico. Se hace necesario, en consecuencia, considerar la tecnología deteniéndose en un análisis de problemas epistemológicos, éticos y políticos. El resultado de este análisis no debe ser otro que implique un imperativo de dotar de sentido a la tecnología es decir subordinar los procesos tecnológicos a los fines de la humanidad, mejorando las relación entre el hombre y la naturaleza. En definitiva se trata del cuidado de “nuestra casa común”, para mencionar esta expresión utilizada por el Santo Padre Francisco I en su reciente Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre cuyo texto volveré más adelante.

Para Jonas la tecnología moderna hace necesaria una nueva ética que se oponga a un contexto nihilista que no reconoce valores ni finalidades sobre ese fondo dado que es la

---

<sup>100</sup> Conf. Bouretz, Pierre. *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*. Editorial Trotta S.A. Madrid 2012. Pág. 845.

naturaleza. Conforme a ello se impone un pensamiento ecológico puesto al cuidado de la naturaleza y del ser humano.

#### a) Ciencia y técnica

Con el fin de apreciar la aportación jonasiana respecto de una nueva ética para afrontar el reto de la civilización tecnológica es indispensable analizar la interrelación existente entre ciencia y técnica. Partiré recordando la secuencia histórica sobre la invención de herramientas usadas por el hombre de donde se atiende a una edad de madera, piedra, bronce o hierro, conforme al material utilizado para su fabricación. Sirven estos datos sólo para una ubicación histórica ya que en realidad lo que se persigue es, a los fines expresados, establecer la proyección o traslación que el hombre ha hecho respecto de las formas de sus órganos sobre las herramientas originarias. Existe una afinidad interna de la herramienta con el órgano, afinidad ésta que pone de relieve que el hombre en la herramienta se muestra a sí mismo.

Al igual que la cabeza del martillo está prefigurada en el puño, el filo de las herramientas lo está en las uñas de los dedos y en los incisivos. El martillo con filo se transforma en hacha y azuela; el índice rígido con su afilada uña, deviene taladro en su copia técnica; encontramos la hilera de dientes en la lima y la sierra; mientras la mano que agarra y la dentadura se traducen en las pinzas de las tenazas y del torno. (...) Los ejemplos que hemos espigado de entre un muestrario inabarcable, han de bastar para mostrar que la índole elemental de la herramienta puede reconocerse en todas las metamorfosis posteriores del objeto.<sup>101</sup>

Esto permite afirmar que el ser humano es un ser técnico, no sólo en cuanto crea artefactos y útiles técnicos sino también que los mismos condicionan su propia vida. La técnica nos constituye y expresa nuestro modo de ser y de interactuar con el mundo. La técnica aparece en el proceso evolutivo como una constante antropológica y es un elemento constitutivo esencial de toda cultura humana de todos los tiempos y lugares y ha significado el recurso utilizado por el hombre para adaptarse al medio natural, para

---

<sup>101</sup>Kapp, Ernst. *Líneas fundamentales de una filosofía de la técnica*. En Tecnos Vol. XVII/3 1998. Filosofía de la Tecnología. J. A. López Cerezo, J. L. Luján, E. M. García Palacios (eds.). Versión electrónica en la web: <http://www.oei.es/salactsi/teorema.htm>.

transformarlo y adecuarlo a sus necesidades, diferenciándose así del proceder de los animales.

Sin embargo la tecnología va más allá de la mera condición de simple medio de las actividades humanas ya que el intenso desarrollo tecnológico actual ha demostrado una incommensurable capacidad de transformación y configuración de nuestro mundo, evidenciando una estrecha dependencia de la economía, las instituciones y la forma de vida respecto de los procesos tecnológicos.<sup>102</sup> El proceso de cambio y transformación social es profundo y afecta en aspectos estructurales de la vida humana. El creciente imperio de la tecnología, el peligro de deshumanización y alienación, las exigencias y problemas que la sociedad científico-técnica plantea son un reto para la reflexión filosófica. Sobre la importancia de los cambios tecnológicos en la transformación social hace que se hable de una nueva sociedad emergente rotulándola de diversas denominaciones: sociedad posindustrial (Bell y Touraine), sociedad de consumo (Jones y Baudrillard), sociedad del espectáculo (Debord), aldea global (McLuhan), era electrónica (Brzezinski), sociedad informatizada (Nora.Minc), sociedad interconectada (Martin), estado telemático (Gubern), etc. Igualmente importantes resultan los avances en la ingeniería genética, la biotecnología o internet. Además de la información y las comunicaciones se realizan constantes transformaciones en la producción, las relaciones laborales, la cultura, el ocio, el concepto de territorio.... El proceso de cambio y transformación social es profundo y como lo señalara anteriormente incide en los aspectos estructurales de la vida humana.

La mayoría de las consideraciones realizadas sobre la influencia de la tecnología en nuestro mundo insisten en la necesidad de dotarla de sentido, esto es subordinar dichos procesos tecnológicos a los fines de la humanidad: en definitiva contribuir a la mejora de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Ello importa que la tecnología deje de ser un factor de riesgo, un potencial peligro que amenaza la naturaleza con daños irreversibles. El aporte filosófico debe ser repensar la tecnología, es decir encontrar una justificación que permita comprender su valor. Es preciso clarificar ese universo y hacer que prevalezca, si ello es posible, una técnica de liberación frente a otra opresora y deshumanizadora.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> José Sanmartín acerca de la relación entre técnica y tecnología expresa: “técnica es el género; la tecnología es una especie dentro de ese género-exactamente, la técnica que resulta de aplicar la ciencia-. Y en otro momento, habla de técnica teorizada y tecnología como sinónimos. Siendo, así lo explica, la tecnología teoría aplicada a la técnica. Sanmartín, José. *Tecnología y futuro humano*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1990. Capítulo 2.

<sup>103</sup> Conf. González Quirós, J. Luis. *El porvenir de la razón en la era digital*. Ed. Síntesis. Madrid, 1998.



Estos planteamientos distan de aceptar o rechazar la revolución tecnocientífica contemporánea, sino que subrayan el apremio por definitivamente determinar una ciencia al servicio del hombre, es decir, que no se clausure el horizonte bajo el peso de una razón instrumental que se desentiende de toda responsabilidad sobre los fines.

Conforme a lo expuesto precedentemente dos han sido las interpretaciones que conceptualizan a la técnica. Una primera concibe a técnica como un útil, como un medio para alcanzar un fin determinado. Una segunda, comprende a la técnica como un hacer del ser humano en su transformación del mundo. Ambas concepciones resultan complementarias ya que la técnica es un medio del que se vale el hombre para realizar y lograr ciertos fines. Ahora bien, según Heidegger, estos sentidos o concepciones de la técnica, instrumental y antropológica, son correctas pero también insuficientes porque olvidan la esencia de la técnica. Para Heidegger la esencia de la técnica tiene que ver con la verdad ya que se trata de un modo de desvelamiento o desocultación:

La *techné* es un modo de *aletheuein*. Saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante, y por ello puede aparecer de este modo o de este otro. Lo decisivo de la *techné*, pues, no está en absoluto en el hacer y el manejar, ni está en la utilización de medios, sino en el hacer salir de lo oculto del que hemos hablado. En tanto que este, pero no como fabricación, la *techné* es un traer-ahí-adelante.<sup>104</sup>

Como vemos para Heidegger la técnica es un hacer venir algo no presente a la presencia, esta interpretación es posible porque no está tomando como referencia el *ars*, artefacto, sino a un cierto adviento, un cierto llegar a ser. Por eso la *techné* es pensada como hacer aparecer. Lo esencial de la técnica no es su carácter instrumental, el ser útil, no se consume en su eficacia. La peculiaridad esencial de la técnica reside en el modo en que determina la esencia del hombre. Heidegger nos muestra de la técnica su alcance ontológico, es decir, la comprensión de la técnica como una función reveladora del ser.

---

<sup>104</sup> Heidegger, M. “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, Ed. Del Serbal, Barcelona 1994, pág.16. Versión electrónica: <http://www.udp.cl/humanidades/pensamiento/docs/03/técnica.pdf>.

Pero, a diferencia de la antigua concepción griega de la verdad como desocultación, la moderna concepción de la técnica guiada por el afán de poder violenta a la naturaleza para que muestre sus secretos.<sup>105</sup>

Según Heidegger, la técnica “es una forma de desocultación”, pero el desocultar de la técnica moderna se entiende como un poner, en el sentido de una provocación, a diferencia del pensar antiguo, donde sacar a la luz, la desocultación tenía un sentido originario, de dejar que la cosa se muestre. El modo como la técnica moderna hace salir lo oculto y desvela es una provocación que pone a la naturaleza ante la exigencia de convertirse en un fondo disponible. Es un modo de desocultación que provoca y desvela a la naturaleza y al hombre mismo como meras existencias disponibles, almacenables, intercambiables, consumibles. En esto radica la diferencia de la técnica moderna con la antigua, en esa actividad de provocar a la naturaleza para realizar los planes previstos.

#### b) Vínculo hombre-naturaleza

Los científicos e investigadores fijaron el rumbo no a la comprensión sino a un dominio técnico del mundo, siguiendo el cambio de actitud de los hombres frente a la naturaleza. La naturaleza ya no es el jardín o paraíso en el que vivir, sino una especie de inmenso taller de ilimitados recursos, una máquina, una construcción. Sobre esta visión técnica de la naturaleza, Jonas expresa:

El análisis es la característica que distingue la investigación desde el siglo XVII, concretamente el análisis de la naturaleza eficiente en sus factores dinámicos más simples. Estos factores se expresan en valores uniformes y cuantitativos tales que se pueden incluir, conectar y transformar en ecuaciones. El método analítico presupone por tanto una reducción ontológica original de la naturaleza que precede a la aplicación a la misma de las matemáticas o de otras formas simbólicas.<sup>106</sup>

“El símil del “taller de la naturaleza”, al que la ciencia debe dirigir sus miradas para aprender de su modo de proceder, es una expresión popular de la idea de que la diferencia entre natural y artificial, tan fundamental para la filosofía clásica, había perdido su sentido”.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Bacon en la justificación de su método inductivo decía que “la naturaleza tenía que ser acosada en sus vagabundeos, sometida y obligada a servir, esclavizada, había que reprimirla con fuerza y la meta de un científico era torturarla hasta arrancarle sus secretos”. Capra, Fritjof. *“El punto crucial”*, Ed. Integral, Barcelona 1985, pág.58.

<sup>106</sup> PV, Pág. 266.

<sup>107</sup> PV, Pág. 269.

El vértigo tecnológico está dando lugar a lo que se ha denominado “cultura del riesgo”<sup>108</sup>. Si bien no se puede negar que los avances científicos reflejados en innovaciones tecnológicas importan beneficios para la humanidad es preciso advertir que los mismos generan también riesgos de accidentes nucleares y químicos, contaminación persistente del medio ambiente, deterioro de la capa de ozono, hambrunas, cambios climáticos, desertificación, agotamiento de recursos naturales, pérdida de la biodiversidad y otras calamidades que repercuten seriamente en la calidad de la vida humana, provocando degradación social<sup>109</sup>.

Ciertamente en otras épocas ha habido cambios técnicos pero quizás, nunca como ahora, los riesgos fueron tan impresionantes ni las posibilidades tan imprevisibles. Las potenciales transformaciones no afectan sólo a la naturaleza sino también al hombre: en sus formas de vida, en su cosmovisión. Estamos siendo conformados biológica y mentalmente por fuerzas tecnológicas. Según Jonas, los últimos avances de la tecnología ya no dependen de la voluntad y deseo humanos, sino que muestran más bien en su conjunto el carácter coercitivo de un proceso incompatible con la libertad humana. Para él, la inusitada velocidad del progreso tecnológico no da tiempo suficiente para una consideración pausada de sus posibilidades, ni mucho menos para un control eficaz de sus efectos y secuelas de orden social y psicológico.

La insólita dimensión del poder tecnológico en el presente se basa en gran medida en el hecho de que la tecnología se concibe dinámicamente como una “empresa y un proceso”; a diferencia de la técnica antigua que consistía más bien en “una posesión y un estado”<sup>110</sup>. Jonas advierte sobre la necesidad, ya que lo que tenemos ahora es una dialéctica del poder, de superar esta situación controlando el poder: “es el poder sobre el poder, la superación de la impotencia frente a la autoalimentada coacción del poder al ejercerlo progresivamente”.<sup>111</sup> Sin dudas Jonas adscribe a una posición de determinismo

---

<sup>108</sup> Beck, Ulrich. *La sociedad de riesgo*. Ed. Paidós. Barcelona 1998. Págs. 19-20.

<sup>109</sup> Un importante aporte a cuidar “la casa de todos”, a cuidar la naturaleza, un diagnóstico sobre diferentes aspectos de la problemática ambiental: Encíclica del Papa Francisco I. “*Laudato Si'*”.

<sup>110</sup> *TME*. Pág. 19

<sup>111</sup> *PR*. Pág. 235.

tecnológico: el desarrollo de la tecnología, una vez iniciado, tiende a escapar del control humano y adquiere casi de inmediato su propia “dinámica compulsiva”.<sup>112</sup> En palabras del propio Jonas:

Los desarrollos puestos en marcha por la acción tecnológica con vistas a metas cercanas tienden a hacerse autónomos, esto es, a adquirir su propio dinamismo inevitable; es este un factor espontáneo en virtud del cual tales desarrollos no son sólo, como se ha dicho, irreversibles, sino que también empujan hacia delante, sobrepasando la voluntad y los planes de los agentes. Lo que una vez ha comenzado nos arrebató el control de la acción, y los hechos consumados que aquel comienzo forjó se convierten acumulativamente en la ley de su continuación.<sup>113</sup>

Este dinamismo acumulativo de los desarrollos técnicos, su ámbito de aplicación global, afectan al planeta (dimensión espacial) y pone en peligro a las generaciones futuras (dimensión temporal). Como resultado se ve que la naturaleza y el ser humano están amenazados.

Situación ésta que confirma las advertencias de Jonas sobre el nihilismo moderno: la facticidad del presente y la desvalorización radical de la naturaleza. Recordemos lo expresado en la primera parte del presente trabajo final cuando se mencionó el temprano interés de Jonas por el gnosticismo y el existencialismo, sendos movimientos religioso y filosófico del pasado distante y reciente (ambos en apariencia alejados respecto de una filosofía de la tecnología), que marcaron profundamente el tono de sus reflexiones posteriores en torno a la actitud del ser humano contemporáneo frente a la naturaleza.

Para Jonas algunas ideas gnósticas reaparecen cada cierto tiempo gracias a una atmósfera existencialista instalada como espíritu de época. Tienen vigencia en estados de ánimo existenciales como el de estar “arrojado” en el mundo, la presencia del sentimiento fundamental de temor o angustia ante el mundo y el reconocimiento de éste como un lugar extraño, hostil, al que no se pertenece. Jonas incluso asevera que el existencialismo (junto con otras tendencias como la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía de la conciencia) va más allá que el gnosticismo, siendo aún más radical,

---

<sup>112</sup> Conf. Rosales Rodríguez Aman. “*Hans Jonas y el determinismo tecnológico*”. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica. XXXVII (93). 313-320, 1999.

<sup>113</sup> PR. Pág.73.

respecto de su consideración peyorativa de la naturaleza. Desde ya no conserva por el mundo externo ninguna dignidad.

Es de destacar, también, la conexión que Jonas establece entre lo anterior y la situación contemporánea<sup>114</sup>. Al respecto ante la actitud anterior de mera hostilidad o temor ante la naturaleza, Jonas denuncia la gravedad de la situación actual calificando de trágica la indiferencia existencialista en relación a la naturaleza ya que la actitud tecnológicamente agresiva de la modernidad representa una nueva y quizá última amenaza para la existencia de la vida en el planeta. Mientras que el gnosticismo y el existencialismo coinciden en mantener la separación del ser humano respecto del mundo, inhospitalario para uno, e indiferente para el otro, la perspectiva científica y tecnológica moderna se ha aprovechado de ambos y ha despojado a la naturaleza de cualquier valor intrínseco y derecho propio que puede violarse. En definitiva se ha decretado su sometimiento por medio de la tecnología.

Si bien la libertad y subjetividad humanas, son componentes antropológicos de valía para Jonas, para el filósofo han ido demasiado lejos en su relación de dominio de la naturaleza.

Con la superioridad unilateral de sus armas, ya no naturales sino artificiales, el hombre se ha evadido del círculo del equilibrio simbiótico. Extermina allí donde hasta ahora la lucha sólo ponía límites. Ya no devuelve aprovechable lo que ha hurtado a la totalidad. De esta manera agota lo que para él es una mina. En la *adquisición* de su superioridad fue lúcido, mas es un producto de inteligencia cada vez más elevadamente inventiva; en su *aplicación* fue ciego y pudo seguir siéndolo mientras los castigos de la Tierra quedaban ofuscados aún por la recompensa fulgurante de las conquistas. Este largo plazo de gracia, por la ceguera, se ha terminado. La relación entre hombre y naturaleza ha entrado en una nueva fase.<sup>115</sup>

#### c) Revisión de la idea de progreso.

Aquel viejo sueño, surgido de la Ilustración, de un progreso técnico ilimitado que procure abundancia y bienestar para el mayor número de seres humanos posibles está en cuestión. La idea misma de progreso está en entredicho. Ese sueño ilustrado nos dio la

---

<sup>114</sup> Para un desarrollo mayor la cuestión de las diferentes concepciones de la técnica antigua y moderna es desarrollada por Hans Jonas en un ensayo titulado "*Acerca del uso práctico de la teoría*" que forma parte del *PV*, págs. 253-276.

<sup>115</sup> *CPF*. Pág. 125

idea de que el progreso científico y técnico es un elemento decisivo para el bienestar de la humanidad, pero a diferencia de otras épocas hoy tenemos el conocimiento de lo que puede proporcionar el desarrollo tecnológico. El reto fundamental para la sociedad contemporánea es el desarrollo sostenible pero éste no debe estar basado en un mero desarrollo económico y de abundancia material a cualquier precio, sino un desarrollo compatible con la sociedad y el medio natural que haga posible una vida digna.

Para Jonas la teoría del ser mismo ha sido absorbida por el simbolismo del progreso y del cambio. El progreso tiene un interés reconocido socialmente, la investigación y la experimentación con sujetos humanos son instrumentos necesarios para el progreso; y por tanto, la investigación científica se ha convertido en una tarea prioritaria. Aunque, como dice Jonas, la pretensión meliorista (por aquello que la realidad puede ser perfeccionada y mejorada) no es algo necesario sino facultativo. La ética jonasiana rechaza como una imposición necesaria el meliorismo y la eugenesia, pero no la investigación genética con fines terapéuticos, o con el fin de curar enfermedades.<sup>116</sup>

El problema es cómo responder a este casi irresistible progreso expansivo, como imponer voluntariamente barreras de responsabilidad para no quedar dominados por nuestro propio poder tecnológico. Cómo hacer frente a ese determinismo meliorista de la investigación científica, puesto que ya no se trata sólo de asumir los riesgos inherentes al desarrollo tecnológico, sino que como señala Jonas: “la pregunta ya no es

---

<sup>116</sup>*TME*, págs.72-75. Sobre los problemas que plantea el tratamiento del hombre como objeto de la técnica: a) la prolongación de la vida por medios artificiales, b) el control de la conducta, de la mente mediante agentes químicos u otras técnicas médicas, c) la manipulación genética. También puede citarse: *PR*, Capítulo VII “*El hombre como objeto de la técnica*”, págs. 49-54. En *TME* se encuentra la reflexión jonasiana sobre la experimentación con seres humanos, las cuestiones esenciales sobre la clonación: “¿Qué se consigue con la clonación?, ¿por qué hay que conseguirlo, es decir, que motivos hay para desearlo? ¿debe ser conseguido, es decir el objetivo es aceptable o rechazable?”. Además de su crítica a los excesos tecnológicos y las posibilidades extremas a que puede conducir, tal como recoge apoyándose en la enumeración que hizo el profesor Leon Kass: “1) Réplica de individuos de gran genio o belleza para mejorar la especie o para hacer la vida más agradable. 2) Réplica de sanos para evitar el riesgo de enfermedades hereditarias contenido en la lotería de la recombinación sexual. 3) Posibilidad de grandes series de sujetos de la misma herencia para estudios científicos sobre la importancia relativa de lo innato y el entorno en diversos aspectos de la actividad humana. 4) Proporcionar un hijo a un matrimonio estéril. 5) Proporcionar un hijo a alguien con un genotipo de elección propia: de un famoso admirado, de un fallecido querido, del cónyuge o de sí mismo. 6) Control sexual de los futuros hijos: el sexo de un clon es el mismo que de la persona de la que precede el núcleo celular implantado. 7) Producción de equipos de sujetos idénticos para utilidades especiales en la guerra y la paz (espionaje no excluido). 8) Producción de copias de embriones de cada persona, congelación hasta que sea necesaria como reserva de órganos para trasplante a su gemelo de idéntica herencia. 9) Batir a los rusos y a los chinos, no dejar que se produzcan lagunas en las clonaciones”.

qué necesita la sociedad, sino a qué está obligada por nuestro mandato, más allá de toda necesidad”.<sup>117</sup>

Jonas aborda filosóficamente el ambicioso sueño del *homo faber* de tomar en sus manos su propia evolución y por ello en buena parte de su obra centra su análisis en la manipulación genética. En principio, señala Jonas, que el objetivo de la investigación es predominantemente práctico desde el principio, sin que ello suponga la negación absoluta de un interés teórico, pero lo que se pretende es desarrollar una capacidad para la fabricación de algo que podría ser útil para la medicina, la agricultura (transgénicos) y otras cosas, surgiendo el eventual beneficio para la teoría como un efecto secundario del éxito práctico. La “recombinación”-dice Jonas-no es otra cosa que novedad provocada por el hombre, es decir, la síntesis de nuevos organismos. Desde ya se advierte que no se trata de una teoría y su curiosidad desinteresada, no se trata de un conocimiento de lo que es, sino de un conocimiento que prueba lo que *podría* ser. El verdadero atractivo de estas prácticas reside en saber qué se puede hacer con estas nuevas criaturas, dado una idea preconcebida. Esta promesa o deseo predeterminado direcciona de antemano el proyecto. Definitivamente ya no trata de una investigación libre orientada a la verdad, sino de una ingeniería encaminada a la búsqueda de efectos, cuyos resultados, acorde con esa lógica, han sido declarados patentables, puestos en el comercio. También el método de investigación, va de suyo, se convierte en productor de las entidades mismas de las que se busca el conocimiento y cuya utilidad ha de ser puesta a prueba. La moderna ciencia natural dejó de ser contemplativa y ha pasado a descubrir la capacidad de esos seres creados, con lo cual el investigador teórico se convierte en creador práctico en el mismo acto de investigación. Aquí el experimento deja de ser acotado, conforme a un limitado papel como era anteriormente, y pasa a coincidir con la producción del objeto de investigación. El proceso de conocimiento se convierte en un proceso creador.

Las entidades así producidas, a diferencia de otros artefactos, no son inertes y activas tan sólo por mediación humana, sino vivas, es decir, activas por sí mismas, son autónomas, autorreproductiva y espontáneamente interactiva con otra vida. Tal como advierte Jonas, “los errores mecánicos son reversibles. Los biogénicos son

---

<sup>117</sup> Conf. *TME*, Pág. 86.

irreversibles”<sup>118</sup>. Lo que tiene su comienzo en el laboratorio no sólo crea una nueva entidad, que puede alterar el equilibrio de las cosas; experimentalmente primero, pero después, una vez liberado por accidente o intención, con consecuencias quizás irrevocables. Jonas hace hincapié sobre la necesaria toma de conciencia respecto de este amenazador y potencial peligro. En este sentido nos recuerda que el ser humano es fundamentalmente no sólo un ser abierto a la novedad, sino también a la ambivalencia inherente de un ser capaz de lo mejor y más nobles proezas como de lo peor.

Jonas se declara contrario y manifiesta que el meliorismo no justifica la apuesta total:

Más esta reserva –la de que sólo la evitación del máximo mal, y no la consecución del máximo bien, puede justificar en determinadas circunstancias la apuesta total de intereses ajenos en interés de ellos– excluye de su aprobación los grandes riesgos de la tecnología. Éstos quedan excluidos porque no son comprendidos con el fin de salvar lo existente o eliminar lo intolerable, sino con vistas a la continua mejora de lo ya alcanzado, esto es, para el *progreso*, el cual, en el más ambicioso de los casos apunta a la instauración de un paraíso en la Tierra. El progreso y sus obras se hallan más bajo el signo de la arrogancia que de la necesidad, y la renuncia al desarrollo de sus posibilidades atañe a lo que excede de lo necesario, mientras que su realización puede afectar a lo incondicional mismo. Así pues, allí donde no se trata de la salvaguarda de lo que ya poseemos, vuelve a estar en vigor la tesis de que a mi acción no le es lícito poner en juego *todo* el interés de los otros que son afectados (y que en este caso son los hombres futuros).<sup>119</sup>

Jonas considera que la finalidad de la tecnología genética en vegetales y animales es una búsqueda de la excelencia, sin embargo ese criterio no puede aplicarse a los seres humanos. Por eso condena toda tentativa de fijación unilateral (clonación de genios) como malvada en sí, porque a su juicio le parece que con ello se quiere poner fin a esa ambigüedad constitutiva de la naturaleza humana. Lo que él quiere preservar es precisamente la apertura a la novedad que caracteriza al ser humano, gracias particularmente a la natalidad y a la imprevisible llegada de nuevos individuos. La posición de Jonas se acerca en este punto a Hannah Arendt al otorgar a la natalidad un sentido ontológico, como novedad radical, no sólo empieza otra biografía sino una nueva. Arendt une este enfático comienzo de la vida humana al hecho de que los sujetos agentes se autocomprendan capaces de empezar ellos mismos nuevas cadenas de

---

<sup>118</sup> Conf. *TME*. Pág. 142.

<sup>119</sup> Jonas, H. “*El meliorismo no justifica la apuesta total*”. En *PR.*, pág. 79.



acciones. Los seres humanos se sienten con libertad para actuar porque ya desde el nacimiento se marca la línea divisoria entre naturaleza y cultura, es decir, se marca un nuevo comienzo que permite diferenciar entre el destino por naturaleza de su organismo y el destino por socialización de una persona. Con las manipulaciones e intervenciones genéticas sobre los humanos se pone en juego nuestra identidad y autocomprensión ética de la especie, así como una comprensión universalista de la moral.<sup>120</sup>

Como un estilete Jonas lanza la pregunta: “Pero ¿qué poder es éste (y sobre quién o qué)?”. Ciertamente el poder de los de ahora sobre los que vendrán, que son los objetos indefensos de las decisiones previas de los planificadores de hoy. Dramáticamente Jonas ve que el reverso del poder actual es la servidumbre futura de los vivos frente a los muertos. Denuncia la situación de una tecnología genética que en el contexto de las sociedades liberales serían los mercados los que regidos por el interés de los beneficios y las preferencias de la demanda determinarían las decisiones eugenésicas. La ciencia ha perdido su carácter puro o teórico tal como lo señala Jonas:

... hoy la ciencia vive en gran medida del *feedback* intelectual que le da precisamente su aplicación técnica. En segundo lugar, de allí recibe sus mandatos: en qué dirección buscar, que problemas resolver. En tercer lugar, para solucionarlos y en general para su propio desarrollo utiliza una técnica avanzada: sus instrumentos físicos son cada vez más exigentes. En este sentido, hasta la ciencia más pura tiene una participación en los beneficios de la técnica, igual que la técnica los tiene de la ciencia. En cuarto lugar los costos de equipamientos físico y de su manejo tienen que ser aportados desde fuera: la pura economía de la cosa exige la colaboración de la caja pública u otro padrinazgo financiero, y tal fundamento del proyecto de investigación aprobado, aunque formalmente no esté ligado a contraprestación alguna, se produce naturalmente la expectativa de algún beneficio posterior en el terreno práctico.<sup>121</sup>

También Jonas reflexiona sobre las relaciones entre el mundo de los negocios y el de la investigación. Frente a la instrumentalización de la investigación por la carrera

---

<sup>120</sup> Conf. *TME*, Pág. 114 donde también se pregunta: “Cuál puede ser la finalidad de una arquitectura que se libera de esta norma para inventar sobre el sustrato humano? Sin duda no crear el hombre... él ya está ahí. ¿quizá crear un hombre mejor (en lo orgánico), Pero, ¿cuál sería la medida de lo mejor? ¿Mejor adaptado, por ejemplo? ¿Pero mejor adaptado a qué? Tropezamos con preguntas muy abiertas y metatécnicas en cuanto osamos poner una mano “creadora” sobre la constitución física del hombre mismo. Todas ellas culminan con una misma pregunta: ¿conforme a qué modelo?

<sup>121</sup> *TME*, págs. 68 y 69.

hacia el beneficio económico, la ética- a la que nos convoca la obra de Jonas-pone como centro de reflexión la vida y no el mercado.

En base a todo ello condena la clonación alegando que quitaría a los individuos que nacieron esa posibilidad de saberse únicos, puesto que podrían saber desde el principio quienes son. Aunque, ciertamente, el genotipo no determina el destino de la persona; sin embargo, la cuestión de la identidad personal, es decir, la respuesta a la pregunta ¿quién soy yo? sólo es posible desde la ignorancia acerca de lo que voy a llegar a ser. En este punto manifiesta Jonas su oposición a la clonación aludiendo, en primer lugar al hecho de que la persona como ser encarnado se experimenta como algo natural, como la continuación de la vida orgánica de la que ha nacido la persona. La persona vive su propia libertad como referida a algo naturalmente indisponible. La persona programada se encontraría de entrada en situación diferente a la persona engendrada naturalmente. Y en segundo lugar, aludiendo a que se les privaría de un derecho humano fundamental, que es el “*derecho a la ignorancia*”, en el sentido preciso, de una ignorancia primera en cuanto aquel que se es. La tesis de Jonas sobre la clonación pone de relieve que estamos ante una situación donde quizá sea preferible no saber, puesto que de lo contrario al clonado se le privaría de la posibilidad de comprenderse como ser único, es decir se le privaría de una existencia como experiencia de sí, como aventura y genuino descubrimiento. Las intervenciones eugenésicas melioristas menoscaban la libertad ética en la medida que someterían a las personas afectadas a la voluntad e intenciones de terceros, y al ser irreversibles les impedirían comprenderse naturalmente como el autor indiviso de su propia vida.<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> Siendo la libertad un rasgo esencial del ser humano, le asiste el derecho a construir un proyecto vital desde la libertad, ¿qué libertad tendría un ser humano clónico? Según señala Jonas “nunca se puede negar a una existencia completa el derecho a aquella ignorancia que es condición de la posibilidad del acto auténtico, es decir la libertad; o bien: respeta el derecho de toda vida humana a encontrar su propio camino y ser una sorpresa para sí misma”. En *TME*, pág.130 y más adelante dice: “Saberse copia de un ser que ya se ha manifestado en una vida tiene que asfixiar la autenticidad de la identidad, la libertad del descubrimiento, la sorpresa para sí mismo y para los otros con aquello que uno alberga; y ese mismo conocimiento ilegítimo ahoga la inocencia del entorno frente al nuevo y sin embargo no nuevo recién llegado. Se viola aquí anticipadamente un derecho fundamental a la ignorancia, imprescindible para la libertad existencial”. En *TME* pág.141. “Se trata de que el genotipo sea único, propio y desconocido para todos desde el comienzo, revelándose progresivamente a su poseedor y su entorno, y llegue a ser él mismo en su confrontación con el mundo. Con la clonación se vería lesionado ese derecho a poseer un genotipo propio y el derecho a la ignorancia, además de colocar al sujeto en un estado de objeto utilitario”.

La reflexión filosófica propuesta por Jonas nos lleva a buscar la armonía entre, por un lado, el desarrollo científico y los avances tecnológicos, y con un progreso verdaderamente humano, por el otro. Se debe resolver la cuestión relativa a qué tipo de progreso ha habido y cuál nos interesa que haya en el futuro. Conforme a lo expuesto deberá ser un progreso necesario desde la reflexión ética.

#### d) Límites al desarrollo tecnológico

Jonas propone el diálogo entre filosofía e investigación científica, el cual debe sustituir la incomunicación, cada vez más acusada, entre estas dos culturas. Jonas aboga por un humanismo científicamente informado, capaz de denunciar los abusos del progreso científico, capaz de asumir y respetar conscientemente los avances, calibrando sus consecuencias.

La legitimidad de los intereses que acompañan a todo conocimiento hace necesario establecer cautelas ante los avances tecnológicos. La tecnología exige responsabilidad porque la creación técnica es una forma de dotar de sentido y este puede significar dominación, alienación, barbarie, cierre del horizonte humano. Así, puesto que no es posible renunciar a la tecnología resulta necesaria la reflexión sobre la legitimidad de la acción tecnológica.

La tecnología contemporánea puede despertar fascinación por la capacidad de transformación que genera, por hacer posible la construcción de un mundo a la medida del hombre. Pero también, el inmenso poder tecnológico despierta desasosiego por promover el desarraigo y deshumanización. Rebatiendo el imperativo tecnológico Jonas sentencia: “Nosotros tenemos que decir hoy: debes, puesto que haces, puesto que puedes; es decir, tu enorme poder está ya en acción”.<sup>123</sup>

La actitud de Jonas está lejos del optimismo tecnológico. El vértigo alborozado de la técnica hace análogo el deber-hacer al poder-hacer, y, por tanto, niega la existencia de los problemas éticos que puedan surgir en la relación entre el poder-hacer y el deber-hacer. Cabría apuntar como razones para tal optimismo, el hecho de que la tecnología

---

<sup>123</sup>PR. Pág. 211.

permite la transformación del entorno natural para satisfacer las necesidades humanas y la construcción de modelos socio-culturales. Y tal actitud niega el determinismo tecnológico, es decir que la tecnología determine inexorablemente la sociedad y la cultura, por el contrario su concepción sostendría que el hombre gobierna y controla la técnica, así como los fines para los cuales ésta se aplica.

Pese a tales consideraciones, Jonas, tampoco cae en el pesimismo tecnológico. Está lejos de los que mantienen tal actitud, para los cuales la determinación absoluta por parte de la tecnología no abre ni ofrece nuevas posibilidades sino que cierra el horizonte de actuación humana, creando una fuerte dependencia. Además supone una amenaza que puede destruir valores culturales o morales específicamente humanos. Consideran la tecnología una amenaza para la libertad. La tecnologización total de la vida puede resultar opresiva y asfixiante para el ser humano.

Conforme a lo expuesto, la tecnología ni puede considerarse heterónoma, ni tampoco completamente autónoma. Los partidarios de la postura heterónoma consideran que las decisiones técnicas están basadas en los intereses y deseos humanos. Las decisiones tecnológicas no son autónomas, no son independientes del proceso de investigación. Esta postura reconoce la influencia de la tecnología pero no hasta el punto de la determinación absoluta, además reconoce la libertad de decisión socio-cultural como determinante del propio curso y desarrollo tecnológico. Considera que no es posible renunciar al uso y ventajas o posibilidades que ofrece la tecnología y para evitar riesgos propone un control social de la tecnología.

Aquellos partidarios de la postura autónoma consideran que la tecnología posee una lógica y racionalidad propia, y que el desarrollo tecnológico se basa en fuerzas que son independientes de los intereses y deseos humanos, es decir, el desarrollo autónomo de la tecnología escapa al control del ser humano. Esta postura es compatible con el determinismo tecnológico, según el cual el grado de dependencia de los seres humanos con relación a la técnica es tal que ésta determina la sociedad y la cultura.

Jonas, ubicado filosóficamente como partidario de la postura heterónoma, ante el enorme poder tecnológico capaz de destruir la biosfera reclama un deber de actuar con precaución y responsabilidad. Progreso con cautela, con precaución, frente a la

incertidumbre tecnológica es la fórmula que mejor expresa la posición jonasiana frente al avance tecnológico. Lo cual niega que Jonas sea un “tecnófobo” sino que su filosofía surge contra los excesos tecnológicos, aquellos que pueden provocar efectos inicialmente desapercibidos y que pueden ocasionar daños irreversibles a gran escala. Consecuente con su pensamiento Jonas hace la siguiente llamada:

Que se impongan límites es el primer deber de *toda* responsabilidad, sí, la condición de su existencia, pues sólo así es posible la sociedad, sin la cual el hombre no puede ser, ni tampoco su poder sobre la naturaleza. Cuanto más libre es la sociedad en sí, o sea, cuanto menos normada resulte la libertad natural de las especies a través del dominio de los hombres sobre los hombres, más evidente e imprescindible se vuelve en las relaciones interpersonales el deber de la limitación voluntaria. Algo comparable sucede en la relación de la humanidad con la naturaleza. Nos hemos tornado más libres en ella gracias a nuestro poder, y esta misma libertad trae consigo sus obligaciones (esta vez en efecto unilaterales). Yendo al mismo paso que los actos de nuestro poder, nuestro deber bastaría para todo el globo y en el futuro lejano. Es del deber de todos nosotros, porque todos somos coautores en las acciones y beneficiarios de las ganancias del poder colectivo. Aquí y ahora, así nos lo dice el deber, debemos reprimir nuestro poder, o sea, reducir nuestro placer, en aras de una humanidad futura que nuestros ojos ya no podrán ver.<sup>124</sup>

Ahora bien, ¿a quién, concretamente, Jonas dirige esta llamada? ¿Quién podría corresponderla? ¿Quién debe hacer los sacrificios que su cumplimiento reclama? El autor responde, en primer lugar, a las sociedades industriales avanzadas:

Nosotros, los del llamado “occidente”, hemos creado el coloso tecnológico y lo hemos dejado caer en el mundo; en adelante somos los máximos consumidores de sus frutos y, en este punto, los máximos pecadores sobre la Tierra. A nuestra voluptuosidad bien hay que exigirle, también limitación. Sería obsceno sermonear a los hambrientos de las partes empobrecidas del planeta sobre la protección del medio ambiente por el bien del futuro, encima, del global, claro. La necesidad desnuda del día les fuerza, precisamente, a la destrucción, que más tarde conducirá a una necesidad todavía mayor. Librarlos previamente de esta premura deber ser el objetivo de toda ayuda al desarrollo, a la que deberían contribuir, también por su parte, con la limitación de la natalidad. Sin embargo el verdadero problema radica en los ricos de esta Tierra, en los sibaritas, con su culpa y su deber globales. No es un problema de impotencia sino de poder y con ello-por el momento todavía-de la libertad. ¿Pero quién es el sujeto de la misma? El poder tecnológico es colectivo, no individual. Es decir, que sólo el poder colectivo y esto significa, al fin y al cabo, poder político, puede reprimirlo.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup>CPF.127

<sup>125</sup>CPF.Pág. 129

¿En qué basa Jonas su esperanza de que se atienda a su llamado?, al respecto sentencia:

...mi esperanza está depositada en la razón humana; la misma que en la conquista de nuestro poder se mostró tan estupenda y que ahora debe encargarse de su dirección y su limitación. Desesperar de ella sería irresponsable y una traición a nosotros mismos.<sup>126</sup>

### 3.2. La ética de la responsabilidad

Anteriormente expuse la transformación del obrar humano contemporáneo en razón de que la técnica, como poder humano enormemente incrementado, ha radicalizado nuestras relaciones con el mundo y con los demás seres humanos poniendo en peligro la permanencia misma de la humanidad tal como hasta ahora la conocemos. Dicha transformación nos ha convertido en una “fuerza geológica planetaria” que irrumpe con una energía descontrolada en “nuestra casa común”. Nos hemos constituido en una amenaza para nosotros mismos.

Según el planteo de Jonas, tenemos por un lado que los hombres y sus relaciones mutuas se vuelven cada vez más determinados de manera técnica, y por otro que la naturaleza pierde su carácter de inagotabilidad y se torna cada vez más vulnerable. Para Jonas esta transformación del actuar humano en la época moderna implica, y esta es su respuesta filosófica, una transformación radical de la ética. La naturaleza cualitativamente novedosa de las acciones que imprime la técnica moderna ha abierto según Jonas una dimensión totalmente nueva de relevancia ética no prevista en las perspectivas y cánones de la ética tradicional.

Jonas parte de la premisa de que la técnica es un ejercicio del *poder* humano, es decir una forma de actuación, y toda actuación humana está expuesta a su examen moral. Y la técnica moderna, con su avance desmesurado, constituye un caso nuevo y especial. Así planteada la cuestión el proyecto filosófico de Jonas pretende dar respuesta a la pregunta: ¿es necesaria una nueva propuesta ética para hacer frente al desafío tecnológico?. Partiendo de este interrogante Jonas trabaja sobre la formulación de las

---

<sup>126</sup>CPF. Pág. 132.

ideas filosóficas que conformará su obra cumbre: “*El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*” (1979).<sup>127</sup>

¿Por qué considera Jonas que la técnica moderna constituye un caso nuevo y especial? En primer término, Jonas entiende que en la técnica anida una ambivalencia de efectos. Esto significa que en general toda capacidad como tal o en sí es buena y sólo resulta mala por el uso abusivo de ella. El presupuesto para ello es que la ética pueda distinguir claramente entre ambos usos, entre el uso correcto y el erróneo de una y la misma capacidad. Esto parece sencillo de comprender pero Jonas plantea: “¿qué ocurre cuando nos movemos en un contexto en el que cualquier uso de la capacidad a gran escala, por muy buena que sea la intención con que se acomete, lleva consigo una orientación con efectos crecientes en última instancia malos, que está inseparablemente unidos a los “buenos” efectos perseguidos y al alcance de la mano y al final quizá los superen en mucho?”.<sup>128</sup> Va de suyo que la pregunta encaja en el caso de la técnica moderna y abarca cuando se la utiliza con mala voluntad e incluso para fines legítimos, teniendo en ambas situaciones un elemento amenazador que podría manifestarse a largo plazo. Jonas explica:

Y el largo plazo está de algún modo inserto en la acción técnica. Mediante la dinámica interna que así la impulsa, se niega a la técnica el margen de neutralidad ética en el que sólo hay que preocuparse del rendimiento. El riesgo de “demasia” siempre está presente en la circunstancia de que el germen innato del “mal”, es decir lo dañino, es alimentado precisamente por el avance de lo “bueno”, es decir, lo útil, y llevado a su madurez. El riesgo está más en el éxito que en el fracaso...y sin embargo el éxito es preciso, bajo la presión de las necesidades humanas. Una apropiada ética de la técnica tiene que entender esta multivalencia interior de la acción técnica.<sup>129</sup>

En segundo término Jonas plantea la cuestión de la automaticidad de la aplicación. Esto es respecto de la posesión de una capacidad o poder (en individuos o grupos), lo

---

<sup>127</sup> En un tramo de su autobiografía Jonas recuerda una anécdota con su amiga Hannah Arendt a quien le dio una copia del texto, aún no publicado, para su lectura y examen: “Me gustaría saber qué opinas”. “Nos reunimos una noche en su casa, y entonces pronunció su memorable sentencia: “Antes que nos pongamos a hablar de pormenores, sólo quiero decir que una cosa sí tengo clara, este libro es el que el buen Dios tenía en mente para ti. Y además está deliciosamente escrito”. Fue una aprobación maravillosa”. Jonas, H. *Memorias*. Ed. Losada. Madrid. 2005. Pág. 350.

<sup>128</sup> *TME*, Pág. 33.

<sup>129</sup> *TME*, Pág. 34.

cual no significa necesariamente su uso. De acuerdo a la discrecionalidad de ese sujeto o de ese grupo puede poner tal capacidad o poder en acción cuando lo considere, respectivamente, oportuno. Esto conlleva que también cada conocimiento puede reservarse su aplicación. Sin embargo, la técnica, que es poder humano incrementado en *actividad permanente*. En palabras de Jonas:

La formación de nuevas capacidades, que se produce constantemente, pasa de forma continuada en su expansión a la corriente sanguínea de la acción colectiva, de la que ya no se puede separar (a no ser mediante una sustitución superior). De ahí que ya la apropiación de nuevas capacidades, toda adición al arsenal de recursos, ponga ante los ojos una carga ética, con esa dinámica conocida hasta la saciedad, que de lo contrario sólo pesaría sobre los casos concretos de su aplicación.<sup>130</sup>

Jonas, en tercer término, habla de las dimensiones globales del espacio y del tiempo. Su análisis se centra en la moderna práctica técnica en su conjunto, su uso de una capacidad a gran escala, introduce una dimensión nueva respecto de los valores de cálculo éticos, dimensión desconocida a todas las formas anteriores de actuación. La técnica moderna se extiende por todo el planeta y sus efectos acumulativos posiblemente se extenderán y tendrán repercusión sobre generaciones futuras. Jonas advierte:

Con lo que hacemos aquí y ahora, la mayoría de las veces pensando en nosotros mismos, influimos masivamente sobre la vida de millones de personas, en otros lugares y en el futuro, que no tienen voz ni voto al respecto. Hipotecamos la vida futura a cambio de ventajas y necesidades a corto plazo...la mayoría de las veces, necesidades creadas por nosotros mismos. Quizá no podríamos evitar del todo actuar así o de forma parecida. Pero si éste es el caso, entonces tenemos que tener exquisito cuidado de hacerlo jugando limpio con nuestros descendientes: es decir, de tal forma que sus posibilidades de liquidar la hipoteca no estén comprometidas de antemano. El punto de partida aquí es que la inserción de otras dimensiones globales y futuras, en nuestras decisiones cotidianas, mundano-prácticas, es una innovación ética con la que la técnica nos ha cargado; y la categoría ética que este nuevo hecho saca a la palestra se llama *responsabilidad*.<sup>131</sup>

Otro aspecto, que Jonas indica en cuarto término, es la ruptura con el antropocentrismo. Tal como indicara en el punto anterior, mediante el uso de la técnica actual, al superar el horizonte de la vecindad espacio-temporal, esa expansión en el

---

<sup>130</sup>TME. Pág. 34.

<sup>131</sup>TME. Pág. 35.



alcance del poder humano rompe el monopolio antropocéntrico de la mayoría de los sistemas éticos anteriores, ya sean religiosos o seculares. Jonas nos muestra una visión ampliada respecto del vínculo del bien humano con la causa de la vida en su conjunto, en vez de contraponerlo a ella de manera hostil, y otorga su propio derecho a la vida de la naturaleza. Su reconocimiento significa que toda extinción de especies arbitraria e innecesaria se convierte en un crimen en sí misma, totalmente al margen de los consejos en ese sentido del propio interés humano. Es el exceso de poder el que impone a los hombres esta obligación; y precisamente contra ese poder-es decir, contra sí mismo-es necesaria su protección. En tanto la técnica engrandece su poder hasta el punto en que se vuelve sensiblemente peligrosa para el conjunto de las cosas, extiende la responsabilidad del hombre al futuro de la vida en la tierra, expuesta e indefensa ante el abuso de ese poder. Todo esto determina que la responsabilidad humana se vuelva cósmica. Esta recién iniciada ética medioambiental se manifiesta titubeante ante esta expansión sin precedentes de nuestra responsabilidad que por su parte viene a dar respuesta a la expansión sin precedentes, también, del alcance de nuestros actos.

Por último, Jonas lleva el análisis de la situación provocada por el uso abusivo de la técnica a un planteo metafísico. El autor resalta el potencial apocalíptico de la técnica-su capacidad de poner en riesgo la pervivencia de la especie humana, la amenaza sobre las condiciones de la vida sobre la tierra, los perjuicios sobre nuestra identidad genética-lo cual importa una cuestión metafísica con la que la ética nunca se había confrontado antes: si debe haber y porqué una humanidad; porqué ha de conservarse al ser humano tal como hasta ahora la evolución lo ha hecho; porqué ha de respetarse su herencia genética; incluso porqué debe existir la vida.<sup>132</sup>

Va de suyo que si existir es un imperativo categórico para la humanidad, todo juego suicida con esta existencia está categóricamente prohibido, consecuentemente debe ser rechazado todo desafío técnico que viole tal prohibición.

Dentro de las razones de por qué la técnica moderna es un caso nuevo y especial para las consideraciones éticas Jonas subraya el elemento cuasi-*forzoso* de su avance, que por así decirlo hipostatiza nuestras propias formas de poder en una especie de

---

<sup>132</sup> Conf. *TME*. Pág.37

fuerza autónoma de la que nosotros, los que la ejercemos, nos volvemos paradójicamente súbditos. Reflexión ésta que sin dudas hace regresar a Jonas a sus intuiciones y advertencias sobre el nihilismo globalizante de la tecnología que nos invade:

Sin duda el menoscabo de la libertad humana debido a la cosificación de sus propios actos se ha dado siempre, tanto en las vidas individuales como, sobre todo, en la historia colectiva. La humanidad ha estado en parte determinada desde siempre por su propio pasado, pero ésta actuaba en general más en el sentido de un freno que como una fuerza motriz: el poder del pasado era más bien el de la lentitud (“tradición”) que el del impulso hacia adelante. Sin embargo, las creaciones de la técnica actúan exactamente en este último sentido y dan con ello a la enrevesada historia de la libertad y la dependencia humanas un giro nuevo y cargado de consecuencias. Con cada nuevo paso (=“paso hacia adelante”) de la gran técnica estamos ya obligados a dar el siguiente y legamos esa misma obligación a la posteridad, que finalmente tendrá que pagar la cuenta. Pero incluso, sin mirar tan lejos, el elemento *tiránico* como tal en la técnica actual, que hace de nuestras obras nuestros dueños y nos obliga incluso a reproducirlas, representa un desafío ético en sí mismo...más allá de la cuestión de las buenas o malas que sean esas obras en concreto. En aras de la autonomía humana, de la dignidad que exige, de que nos poseamos a nosotros mismos y no nos dejemos poseer por nuestra máquina, tenemos que poner el galope tecnológico bajo control extratecnológico.<sup>133</sup>

#### a) La vulnerabilidad de la naturaleza

La posibilidad de autodestrucción del ser humano y la de destrucción de la biosfera, advertida por Jonas, marca que la experiencia de la vulnerabilidad de la naturaleza es determinante en la reflexión jonasiana. Jonas insiste en que si queremos seguir viviendo no podemos destruir lo que hace posible la vida. Lo vulnerable, ha de entenderse pues, como aquello que es frágil por naturaleza, así como lo amenazado por el poder tecnológico, y como tal reclama de nuestra responsabilidad, hacerse cargo de aquello que perecería sin el cuidado necesario. Jonas nos advierte:

El derecho exclusivo del hombre al respeto humano y la consideración moral se ha roto exactamente con su obtención de un poder casi monopolístico sobre todo el resto de la vida. Como poder planetario de primer orden, ya no puede pensar sólo en sí mismo. Sin duda el mandato de no dejar a nuestros descendientes una herencia desolada sigue expresando esta ampliación del campo de visión ético todavía en el sentido de una obligación humana frente a *personas*, como un encarecimiento de la solidaridad interhumana de la supervivencia y del beneficio, de la curiosidad, del disfrute y del asombro. Porque una vida extrahumana empobrecida, una naturaleza empobrecida, significa también una vida humana empobrecida. Pero, bien entendida,

---

<sup>133</sup>TME. Pág.39.

la inclusión de la existencia de la variedad como tal en el bien humano, y por tanto la inclusión de su conservación dentro de las obligaciones del hombre, va más allá del punto de vista orientado a la utilidad y de todo punto de vista antropocéntrico. Esa visión ampliada vincula al bien humano con la causa de la vida en su conjunto, en vez de contraponerlo a ella de manera hostil, y otorga su propio derecho a la vida extrahumana. Su reconocimiento significa que toda extinción de especies arbitraria e innecesaria se convierte en crimen en sí misma, totalmente al margen de los consejos en ese sentido del comprensivo interés propio; y se convierte en una obligación trascendente del hombre proteger el menos reconstruible, el más insustituible de todos los “recursos”: la increíblemente rica dotación genética depositada por los eones de la evolución.<sup>134</sup>

La naturaleza, en cuanto responsabilidad humana, es sin duda un *novum* sobre el cual la teoría ética tiene que reflexionar. La ética tiene que dar instrucciones a la cada vez más necesaria autovigilancia de nuestro desmesurado poder sobre la naturaleza. Ninguna ética anterior consideró las condiciones globales de la vida humana, ni el futuro remoto, más aún, la existencia misma de la especie. Tenemos hoy una naturaleza ya afectada seriamente, consecuentemente este estado de cosas exige una concepción nueva de los derechos y de los deberes. Jonas se pregunta y nos pregunta: ¿tiene la naturaleza un derecho moral propio?<sup>135</sup>

Al menos ya no es un sinsentido preguntar si el estado de la naturaleza extrahumana-la biosfera en su conjunto y en sus partes, que se encuentra ahora sometida a nuestro poder-se ha convertido precisamente por ello en un bien encomendado a nuestra tutela y puede plantearnos algo así como una exigencia moral, no sólo en razón de nosotros, sino también en razón de ella y por su derecho propio. Si tal fuera el caso, sería menester un nada desdeñable cambio de ideas en los fundamentos de la ética. Esto implicaría que habría de buscarse no sólo el bien humano, sino también el bien de las cosas extrahumanas, esto es, implicaría ampliar el reconocimiento de “fines en sí mismos” más allá de la esfera humana e incorporar el concepto de bien humano al cuidado de ellos.<sup>136</sup>

#### b) El problema del control de la tecnología

Si queremos seguir viviendo, si queremos seguir habitando “nuestra casa común”, no podemos destruir lo que hace posible la vida. Lo vulnerable, ha de entenderse pues, como aquello que es frágil por naturaleza, así además amenazado por el poder

---

<sup>134</sup>TME. Pág. 36.

<sup>135</sup>Conf. PR. Pág. 34.

<sup>136</sup>PR. Pág. 35.

tecnológico, y como tal reclama de nuestra responsabilidad, todo esto en línea con el pensamiento hedeggeriano sobre el cuidado de la vida (*Sorge*).

El poder otorgado por la técnica exige el deber de hacer de la naturaleza un mundo más habitable y humano, que por otra parte, es lo que en definitiva, ha hecho siempre la técnica, si bien, Jonas insiste en que no se trata sólo de invención o dominio, sino también de cuidado y atención. Se trata de conseguir el poder sobre el poder:

Es el exceso de poder el que impone a los hombres esta obligación; y precisamente contra ese poder-es decir, contra sí mismo-es necesaria su protección. Así ocurre que la técnica, esa obra friamente pragmática de la astucia humana, sitúa a los hombres en un papel que sólo la religión le había atribuido a veces: el de administrador o guardián de la Creación. En tanto la técnica engrandece su poder hasta el punto en que se vuelve sensiblemente peligrosa para el conjunto de las cosas, extiende la responsabilidad del hombre al futuro de la vida en la tierra, que ahora está expuesta indefensa al abuso de ese poder<sup>137</sup>

Sin dudas que la técnica puede ser un factor que favorezca la realización de un mundo más humano, sin embargo no debe perderse de vista la posibilidad de que un mal uso de la misma ponga en peligro la vida en la tierra y consecuentemente la continuidad del género humano. Así lo expresa Jonas:

La técnica y las ciencias de la naturaleza nos han hecho pasar del estado de sujetos dominados por la naturaleza al de dueños de ella. Es esta situación la que me incitó a trazar un balance filosófico y a proponer la siguiente pregunta: ¿teniendo en cuenta su naturaleza moral, el hombre debe tolerar un tal estado de cosas? ¿No estamos, desde ahora, llamados a una especie de obligación radicalmente nueva, a alguna cosa que antes no existía, a saber, a asumir nuestra responsabilidad hacia las generaciones por venir y del estado de la naturaleza en la tierra?<sup>138</sup>

La ética y la política deben tener como objetivo la preservación de la vida. Sostiene Jonas:

Es preciso entender que lo que tenemos ahora ante nosotros es una dialéctica del poder que sólo puede ser superada con un poder mayor y no con una quietista renuncia al poder. La fórmula de Bacon dice que saber es poder. Pero el programa baconiano manifiesta de por sí, esto es, su propia ejecución en la cumbre de su triunfo, su insuficiencia, más aún, su contradicción interna, al perder el control sobre sí mismo, pérdida que significa la incapacidad de no sólo proteger a los hombres mismos, sino también a la naturaleza frente a los hombres. La necesidad de proteger

---

<sup>137</sup>TME. Pág. 36.

<sup>138</sup>CPF. Págs.38.39.

ambas cosas ha surgido por las proporciones que ha alcanzado el poder en su carrera hacia el progreso técnico y que, paralelamente a su uso cada vez más inevitable (...). Lo que ahora se ha vuelto necesario, si la catástrofe no le pone antes freno, es el poder sobre el poder, la superación de la impotencia frente a la autoalimentada coacción del poder a ejercerlo progresivamente.<sup>139</sup>

La necesidad del control tecnológico también para Jonas importa una necesidad perentoria, por ello insiste:

...tras haber pasado de un poder de primer grado –dirigido hacia una naturaleza que parecía inagotable-a otro de segundo grado, que arrebató el control al usuario, la autolimitación del dominio-antes que se estrelle contra los límites de la naturaleza-que arrastra consigo a los dominadores, se ha convertido en tarea de un poder de tercer grado. Éste sería un poder que actuaría sobre el poder de segundo grado, el cual ya no es el poder del hombre, sino poder del propio poder para ordenar su empleo a quien supuestamente lo posee, para convertirlo en abúlico ejecutor de sus capacidades, de tal modo que en lugar de liberar al hombre lo esclaviza.<sup>140</sup>

Jonas ahonda en la cuestión de cómo se comportará la naturaleza ante la continuidad de esa agresión y además crecientemente intensificada. Y al respecto plantea diversos problemas. El primero es la alimentación de una población mundial creciente. El éxito biológico de la humanidad en lo referente a su aumento obliga a la utilización de técnicas de maximización agraria lo cual inflige un duro castigo a la naturaleza; por ejemplo contaminación química de napas, lo cual repercute en cadena sobre los organismos. El segundo problema es el de las materias primas y aquí Jonas hace subraya el inconveniente a partir de la extracción y refinado de los recursos no superficiales sino aquellos que se encuentran en capas cada vez más profundas o en el fondo oceánico, lo cual implica el uso de energía cada vez mayor. Y esto acarrearía consecuencias para la biosfera del planeta. El tercer problema, central para Jonas, es el de la energía. Al respecto distingue entre fuentes de energía renovables y fuentes no renovables. Entre las segundas y advirtiendo el peligro de su agotamiento, ubica a los combustibles fósiles, como el carbón, el petróleo y el gas natural, producidos mediante una síntesis orgánica de centenares de millones de años, constituyendo hoy la principal fuente de energía a la vez que son limitados. La combustión de estas materias fósiles para producir la necesaria energía tendiente a alimentar los paraísos agrario e industrial

---

<sup>139</sup>PR, Pág. 235.

<sup>140</sup>PR, Págs.235-236.

produce un problema global, más allá de la contaminación atmosférica local, como el aumento de la temperatura del planeta: el “efecto invernadero”, producido cuando el dióxido de carbono liberado por la combustión se extiende por toda la atmósfera y actúa como los cristales de un invernadero: dejando pasar las radiaciones solares, pero no permitiendo escapar el calor que éstas producen en la Tierra. Tal aumento de temperatura genera consecuencias permanentes para el clima y la vida en general.

Frente a los problemas relacionados, Jonas propone la fórmula “Progreso y cautela”<sup>141</sup>. Con el término precaución pretende expresar dos ideas: por un lado, alude a estar alerta y en guardia ante los progresos tecnológicos y por otro lado significa tener cuidado, actuar con precaución. Progresar con cautela es progresar teniendo en cuenta las limitaciones de la naturaleza y sin desconsiderar los umbrales críticos de riesgo. Así lo expresa:

Pero con mayor razón es esto preciso para los factores ya actuales-entre los cuales hemos mencionado algunos, como el peligro bioquímico del suelo y las aguas, la cantidad de oxígeno del planeta, etc.-, cuyos valores límite mejor sería anticipar antes de que la experiencia nos enfrente a ellos. Para esto se requeriría una nueva ciencia, que habría de vérselas con una enorme complejidad de interdependencias. Dada sobre todo la irreversibilidad de algunos procesos puestos en marcha, hasta que no podamos hacer proyecciones seguras no habrá mayor valentía que la *cautela* que en todo caso será un mandamiento de la responsabilidad: *quizás para siempre*, si acaso semejante ciencia, como es probable, superare para siempre todas las capacidades técnicas reales en lo referente a la completitud de los datos y mucho más aún en lo referente a la posibilidad de procesarlos conjuntamente. La inseguridad puede ser aquí nuestro destino permanente, *lo cual tiene consecuencias morales*.<sup>142</sup>

Tal como lo expone en la cita precedente, Jonas no habla de una nueva ciencia. Y con ello refiere a la necesidad de elaborar una ciencia de la predicción hipotética, lo que el autor denomina una “futurológica comparada”. Es decir: la verdad referente a las extrapolables condiciones futuras de los hombres y el mundo. Este saber real y eventual (todavía teórico) referente a la esfera fáctica se interpone entre el saber ideal de la doctrina de los principios éticos y el saber práctico referente a la aplicación política, el cual sólo puede operar con esta proyección hipotética sobre lo que puede esperarse, bien para promoverlo, bien para evitarlo.<sup>143</sup> La incertidumbre e ignorancia acerca de las

---

<sup>141</sup>PR. Pág. 309.

<sup>142</sup>PR. Págs. 309-310.

<sup>143</sup>PR. Pág. 64.

consecuencias futuras de una acción tiene consecuencias morales (como se verá cuando analice en el siguiente capítulo del presente trabajo la dimensión temporal de la ética jonasiana).

### 3.3. El principio de precaución

Inspirado en el principio de responsabilidad de Hans Jonas y fruto de la eclosión del pensamiento ecologista aparece un nuevo modelo, en respuesta al tradicional que consideraba a la naturaleza como un recurso en principio inagotable, que se lo puede llamar “preventivo”. Esto importa que todo riesgo que pueda ser racionalmente previsible, al nivel de nuestros conocimientos actuales, debe ser abordado y deben establecerse criterios no sólo para reparar-y en su caso, indemnizar-sino para impedir el riesgo. Se trata no sólo de prevenir sino de adoptar una política pública, pensada a largo plazo y –eso es lo más complejo- en un estado de incertidumbre racional muy alto<sup>144</sup>.

Aunque Jonas no utilizó la expresión principio de precaución, sin embargo contribuyó a sentar las bases filosóficas de dicho principio. Dicho principio denota la necesidad de actuar preventivamente, esto es, anticipándose a los riesgos a los que potencialmente está expuesta la población o su medio ambiente; y ello, aunque no exista una prueba concluyente del potencial peligro. Presupone que de un fenómeno, producto o proceso se pueden derivar efectos potencialmente dañinos y que la evaluación científica no permite determinar el riesgo con certeza suficiente, pero el sentido común impone que se adopten medidas preventivas, aún no disponiendo en ese momento certezas científicas suficientes. En definitiva en el núcleo del principio de precaución se halla la idea de que frente a la posibilidad de incurrir en daños, las decisiones políticas a la hora de proteger el medioambiente (y con ello el bienestar de las futuras generaciones) deberían tomarse adelantándose a la certidumbre científica. Requiere que en todo momento en que exista una razonable incertidumbre en relación a los posibles daños ambientales o a la privación social que puedan surgir de un determinado proceder evitar el riesgo llegue a ser una norma de decisión establecida. De manera que donde

---

<sup>144</sup>Conf. Alcoberro, Ramón. “*Vorsorgeprinzip. El significado del principio de precaución*”. En <http://www.alcoberro.info/V1/tecnoetica3.htm>.

existan amenazas de daños graves e irreversibles, la falta de certezas científicas completas no debe tomarse como razón para minimizar los controles o postergar las medidas que impidan la degradación medioambiental, sino por el contrario se impone una actitud vigilante y prudente anticipación. La precaución es una respuesta a la incertidumbre que generan los riesgos tecnológicos. Al respecto Ramón Alcoberro sostiene:

Hay cada vez mayor acuerdo, inducido por experiencias muchas veces crueles (catástrofes sanitarias, alimentarias, ambientales, etc.), acerca de que determinadas formas de contaminación y destrucción del hábitat son del todo irreparables; y que no sólo afectarían a las generaciones futuras sino –básicamente- a nosotros mismos, a nuestra salud y a nuestra economía. El “principio de precaución” funciona progresivamente como criterio no sólo ético sino político y jurídico, precisamente porque en el horizonte de las sociedades postindustriales se hace presente la posibilidad racional no sólo del riesgo sino de la catástrofe irreparable. No es sólo el medioambiente de nuestros nietos lo que se destruiría, por ejemplo, por el accidente de un petrolero ante la Costa Brava, o por una nube radioactiva en Vandellós. Además del aire y del paisaje, se hundirían irremisiblemente vidas humanas, instalaciones, grandes inversiones y, con ellas, miles de puestos de trabajo y todo el sector turístico e industrial local. La precaución se vuelve, pues, imprescindible como herramienta de supervivencia personal y colectiva. Más allá de plantear riesgos puramente hipotéticos, la ética del principio de precaución nos propone la gestión responsable del riesgo tecnocientífico: se trata de evitar la fatal tentación “asimilativa” del riesgo para proponer una acción “anticipativa” basada en “cleantechnologies”, pero, sobre todo, en una clara opción moral por la responsabilidad tecnológica y ambiental.<sup>145</sup>

El principio de precaución debe situarse junto a la bioética, a la ética del medioambiente y a la teoría del desarrollo sostenible, como un concepto central para el replanteamiento de la idea de progreso en la modernidad avanzada. Esto implica no sólo una perspectiva “negativa” de la reducción de los riesgos, sino que básicamente propone una relación responsable del hombre con la naturaleza y la tecnociencia. Y en palabras de Ramón Alcoberro encontramos la importancia de Jonas en la formulación de este principio:

En positivo, la precaución no es una tutela, sino una garantía. El contexto filosófico de la idea de precaución convendría buscarlo en la teoría de la “ética de la responsabilidad” de Hans Jonas que incorpora la cuestión de la valoración de las consecuencias y de los derechos de las generaciones futuras. El imperativo jonasiano

---

<sup>145</sup>Alcoberro Ramón. “Vorsorgeprinzip. El significado del principio de precaución”. En <http://www.alcoberro.info/V1/tecnoetica3.htm>.



(“actúa de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de la vida humana auténtica sobre la Tierra”) no es en esencia contrario al desarrollo ni al progreso; pero sí exige dar una “cierta” forma a este progreso. Y en ese contexto se desarrolla la idea de precaución, no como abstención sino como gestión activa del riesgo. Se trata de asumir que nuestro conocimiento sobre las consecuencias de nuestras propias acciones es muchas veces débil, incompleto e incierto y que actuar en contextos de incertidumbre obliga a extremar la precaución para no provocar daños mayores.<sup>146</sup>

Una definición habitual que encontramos en los textos sobre ecología es la que propuso el gobierno alemán en el año 1986 en unas “Directivas sobre la precaución en materia de medio ambiente” en que el concepto así se expone:

Por “precaución” se designa el conjunto de medidas destinadas sea a impedir amenazas precisas al medio ambiente, sea, en un objetivo de previsión del estado futuro del medio, a reducir y limitar los riesgos para el medio, en previsión de la futura situación medioambiental, y a mejorar las condiciones de vida naturales, considerando ambos objetivos como mutuamente implicados.<sup>147</sup>

Va de suyo que la definición precitada indica un cambio de perspectiva social y política y además plantea cuestiones de legitimidad ya que va implícito el debate sobre el límite de la soberanía y la correspondencia entre ésta y el accionar de los Estados ante los potenciales peligros en el uso de la tecnociencia y su impacto sobre el medioambiente: ¿cuál es el límite a la protección a las personas por parte del poder político?; ¿debe la responsabilidad ser ejercida sólo por el Estado, o debe dejarse en manos de los particulares mismos su aplicación?; ¿es compatible la idea de precaución con la de libre comercio mundial? En todo caso la “precaución” no es un elemento contrario al desarrollo económico y a la productividad, sino todo lo contrario: son los países económicamente más prósperos, competitivos y con una opinión pública mejor formada, quienes más elementos precautivos exigen a sus empresas. En términos económicos la precaución no es gasto, sino inversión. Y permite, además, que la opinión pública sea consciente del valor de la seguridad colectiva.

---

<sup>146</sup>Alcoberro Ramón. “*Vorsorgeprinzip. El significado del principio de precaución*”. En <http://www.alcoberro.info/V1/tecnoetica3.htm>.

<sup>147</sup>*Ibid.*

Es necesario aclarar que la precaución debe ser equilibrada y proporcional al riesgo. Al respecto debe distinguirse si el peligro es inminente del riesgo de tipo más o menos incierto o potencial. Y es en estas situaciones donde surgen las dificultades para establecer con claridad si es legítimo o no el accionar del Estado. No caben dudas que el consenso surge sin problemas cuando el peligro es manifiesto, evidente, pero en el caso que el riesgo carece de una certeza científica la aplicación de medidas genera procesos contradictorios. La respuesta será ejercida en cada caso particular, previo análisis del mismo, ponderando y evaluando racionalmente los riesgos.

Una sociedad basada en el “principio de precaución” está más abierta a asumir la interdependencia social y cultural, de tal manera que nos acerca al “ideal cosmopolita” intercultural, ya que tiende por su propia lógica, a crear una comunidad más atenta a las consecuencias de sus acciones. La relación hombre/naturaleza/tecnología se vuelve más racional cuando se extiende la conciencia de la “precaución” en todos los ámbitos tecnocientíficos y medioambientales.

#### Relaciones entre el principio de precaución y el principio de responsabilidad

Como he expresado en el presente trabajo el esfuerzo de Hans Jonas tuvo como objetivo anclar el desarrollo tecnocientífico en una teoría de valores. Ambos, el principio de precaución y el principio de responsabilidad coinciden en la necesidad de tomar conciencia de los riesgos tecnológicos que pesan sobre la vida actual y futura del ser humano y del medioambiente. Sin dudas lo que ha logrado Jonas es sorprendente ya que anticipó en varios años dos principios que son en la actualidad la base de la ética ambiental y tecnológica.

Las ideas e intuiciones de Jonas han ido calando en la sociedad a medida que se tomaba conciencia de los estragos que la tecnología era capaz de suscitar. De una concepción ilustrada y liberal del progreso que concebía la naturaleza como fuente de recursos inagotables y en la que cualquier exceso o descontrol podía ser reparado se ha pasado, con la consolidación del pensamiento ecologista, a una concepción más preventiva con el fin de evitar que los riesgos generados por las tecnociencias deriven en daños irreparables.

El principio de responsabilidad y el principio de precaución están íntimamente relacionados. Se podría decir que precaución y responsabilidad son respectivamente la versión político-jurídica y ética política de un mismo principio. El principio de responsabilidad está orientado principalmente hacia el ser humano, mientras que el principio de precaución a menudo es puesto al servicio de intereses profesionales, políticos e institucionales, mira más al ser humano concreto y viviente más que a su esencia ontológica, tal como lo hace el principio de responsabilidad, el cual se extiende más allá de la esfera medioambiental y afecta a toda la gama de actividades vinculadas con la existencia “auténtica” del ser humano.<sup>148</sup>

El principio de precaución queda integrado en el principio de responsabilidad, suministrándole un criterio estratégico y pragmático, así lo deja entrever Jonas:

...hasta que podamos hacer proyecciones seguras no habrá mayor valentía que la precaución (prudencia) que en todo caso será un mandamiento de la responsabilidad<sup>149</sup>

### 3.4. La heurística del temor

Jonas, como ningún otro filósofo en su momento, ha movilizad el pensamiento en dirección a un nuevo tipo de cuestionamiento, el que ha madurado a partir del peligro que representa para la propia humanidad el poder del hombre sobre la naturaleza. El autor reflexiona planteándose la siguiente cuestión: “¿qué quiere decir tomar conciencia de que hemos llegado a una cesura de la historia humana, de que un capítulo nuevo ha comenzado, que dirige interrogantes totalmente nuevos a la ética y que la pone frente a nuevas tareas de las que ninguna ética del pasado debió ocuparse?; ¿en qué se convierte la naturaleza entregada al hombre?”<sup>150</sup>

Según el autor, la teoría de la ética precisa de la representación del mal tanto como de la del bien y más aún cuando el mal se ha vuelto poco claro a nuestra mirada y sólo puede volver a hacerse patente mediante la amenaza de un nuevo mal anticipado. En tal situación, para Jonas es la actual, el esfuerzo consciente se convierte en un temor no

<sup>148</sup> Conf. Marcos, Alfredo. “Precaución, ética y medio ambiente”. En dirección electrónica: [http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/A\\_Marcos\\_Principio\\_de\\_Precucion.doc](http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/A_Marcos_Principio_de_Precucion.doc)

<sup>149</sup> PR. Págs. 309-310.

<sup>150</sup> Conf. Jonas, Hans. *De la gnosis al Principio de responsabilidad*. (Entrevista de Jean Greisch y Erny Gillen con Hans Jonas. Publicado en la revista Esprit, nº5, París, 1991.

egoísta, en el que junto al mal se hace visible el bien que de él debe ser salvado, y junto a la desgracia se hace visible una salvación no ilusoria ni exagerada. En definitiva el temor se convertirá, pues, en el primer deber, en el deber preliminar de una ética de responsabilidad histórica.<sup>151</sup>

Estas intuiciones de Hans Jonas forjaron una de sus ideas más brillantes y originales: la heurística del temor. Es decir, Jonas concede al miedo la dignidad de ser un principio heurístico. Aparece el miedo como una condición de nuestra responsabilidad para garantizar la perpetuación futura o el porvenir de la humanidad, lo cual conlleva una apreciación de los riesgos, incluso lejanos, en que podamos incurrir. Así lo expone:

Toda la sabiduría anterior sobre la conducta se ajustaba a esa experiencia; ello hace que ninguna de las éticas habidas hasta ahora nos instruya acerca de las reglas de “bondad” y “maldad” a las que las modalidades enteramente nuevas del poder y de sus posibles creaciones han de someterse. La tierra virgen de la praxis colectiva en que la alta tecnología no ha introducido es todavía, para la teoría ética, tierra de nadie. En ese vacío (que es al mismo tiempo el vacío del actual relativismo de los valores) es donde se sitúa esta investigación. ¿Qué podrá servirnos de guía? ¡El propio peligro que prevemos! Es en sus destellos procedentes del futuro, es en la mostración anticipada de su escala planetaria y de su calado humano, donde primeramente podrán descubrirse los principios éticos de los que derivarán los nuevos deberes del nuevo poder. A esto lo llamo yo “heurística del temor”: sólo la previsible desfiguración del hombre nos ayuda a alcanzar aquel concepto de hombre que ha de ser preservado de tales peligros. Solamente sabemos *qué* está en juego cuando sabemos *qué* está en juego. Puesto que lo que aquí está implicado es no sólo la suerte del hombre, sino también el concepto que de él poseemos, no sólo su supervivencia física, sino también la integridad de su esencia, la ética-que tiene que custodiar ambas cosas-habrá de ser, trascendiendo la ética de la prudencia, una ética del respeto.<sup>152</sup>

La heurística del temor es una forma de conocimiento utilizado como recurso y que Jonas emplea como medio para adquirir mayor conciencia del peligro y así tener el deber de actuar responsablemente. Se trata de imaginar y con ello anticipar la posible amenaza tecnológica con el fin de prevenirla. Se intenta lograr así uno de los objetivos de la propuesta jonasiana de combatir los efectos nocivos de la técnica, a la manera de una futurología entendida ésta como una ciencia de la predicción hipotética que es necesario elaborar para obtener un conocimiento de las consecuencias de nuestras

---

<sup>151</sup> PR. Págs. 357-358.

<sup>152</sup> PR. Prólogo. Págs. 15-16.

acciones presentes en el futuro. Según Jonas se tiene que pensar el futuro como si los hilos causales que llevan de nuestro presente al mañana fueran uniformes. El saber predictivo tiene que ser una proyección a largo plazo, hipotética, y, en lo posible, global. En esa inteligencia el primer deber de la ética de la responsabilidad jonasiana es la representación ficticia de los efectos remotos de nuestras acciones presentes. Si bien lo que ha de ser evitado en el futuro todavía no forma parte de la experiencia, el hombre tiene el deber de procurarse deliberadamente la representación ficticia de la catástrofe. Pero, ¿cuál es el beneficio de representarse un futuro catastrófico? Pues, porque, según Jonas:

Así estamos hechos; nos resulta infinitamente más fácil el conocimiento del *malum* que el conocimiento del *bonum*; el primero es un conocimiento más evidente, más apremiante, está menos expuesto a la diversidad de criterios y, sobre todo, no es algo buscado. La mera presencia del mal nos impone su conocimiento, mientras que lo bueno puede pasar desapercibido y quedar ignorado sin que hayamos reflexionado sobre ello (para hacerlo precisaríamos una razón especial). Acerca de lo malo no tenemos duda alguna cuando lo experimentamos; acerca de lo bueno adquirimos seguridad, la mayoría de las veces, sólo por el rodeo del mal. Cabe dudar de que alguien haya hecho alguna vez el elogio de la salud sin haber tenido el menos la visión de la enfermedad, el de la honradez sin haber conocido la infamia, o el de la paz sin conocer la miseria de la guerra. Mucho antes sabemos lo que *no* queremos que lo que queremos. Por consiguiente, la filosofía moral tiene que consultar antes a nuestros temores que a nuestros deseos, para averiguar qué es lo que realmente apreciamos.<sup>153</sup>

El planteamiento indicado por Jonas da un significado al temor ya que éste, de tal manera, se presenta como un sentimiento que no desaconseja a la acción sino que anima a ella ya que junto al mal que hay que evitar se hace visible el bien que hay que salvaguardar. Queda entendido que la heurística del temor no es más que la formulación jonasiana de uno de los valores fundamentales de su ética de la responsabilidad, a saber, la cautela, la precaución. El valor de la cautela debe entenderse como una disminución en la ambición tecnológica, en el modo de vida de los ciudadanos de los países desarrollados y en el uso racional de las fuentes de energía.

### 3.5. La dimensión ecológica de la ética jonasiana

---

<sup>153</sup>PR. Pág. 65-66.

Según señala Ramón Folch, “la fundamentación no-antropocéntrica de la ética ambiental parece esencial para poder promover la “regeneración moral de los valores” de forma que el interés humano no sea compatible con el biosférico”.<sup>154</sup> Pues bien, la obra de Jonas constituye, sin duda, un sustrato filosófico que permite articular y dar solidez al pensamiento ecologista, sin perder de vista la importancia y rol esencial del ser humano.

Conforme a lo expuesto en el capítulo I de la segunda parte del presente trabajo, para Jonas, a pesar que la evolución natural revela cierta jerarquía entre lo vivo, hay una modalidad del ser compartida por todo lo orgánico: el metabolismo. Lo metabólico como fin fundamental del ser, que establece un *continuum* en toda la cadena natural, incluido el ser humano. ¿Qué lugar le queda reservado al hombre en ese *continuum*? Según Jonas, como herencia privilegiada de la evolución natural, la humanidad protagonizará el primer imperativo categórico: que el hombre sea, que haya humanidad, que vivan hombres, que vivan bien.<sup>155</sup>

Y en todo esto Jonas entiende que está comprometido el deber del hombre considerando más cosas que únicamente el interés del hombre, ya que nuestro deber se extiende más lejos porque ha perdido validez la limitación antropocéntrica de toda ética anterior. Consecuente con ello entiende Jonas que la naturaleza deviene en objeto de reflexión ética.

Jonas en su razonamiento parte de una premisa: la fragilidad del mundo. Estas son sus palabras:

...es el creciente poder humano y la progresiva comprensión de los efectos de este poder sobre un medio ambiente limitado, es decir, la colisión que ha sobrevenido entre lo casi infinito del poder y apetecer humanos, por una parte, y lo finito de una naturaleza, por la otra, que está ahí para suministrar lo necesario, lo que ha inaugurado esta nueva dimensión de la ética.<sup>156</sup>

La vulnerabilidad de la naturaleza permite a Jonas subrayar la importancia de ésta para la existencia humana, así como para el dominio de la ecología. Así sostiene:

---

<sup>154</sup> Folch, Ramón. *Ambiente, emoción y ética*. Barcelona, Ariel, 1998. Pág. 62.

<sup>155</sup> Conf. *PR*. Págs. 88-89.

<sup>156</sup> *CPF*. Pág. 80.

La tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados. Este descubrimiento, cuyo impacto dio lugar al concepto y a la incipiente ciencia de la investigación medioambiental (ecología), modifica el entero concepto de nosotros mismos como factores causales en el amplio sistema de las cosas. Esta vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la naturaleza de la acción humana ha cambiado de ipso y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que tenemos que responder, ya que tenemos poder sobre ella.<sup>157</sup>

La naturaleza aparece como un bien frágil, como una fuerza del mundo débil y limitada, ante nuestra potencia actual. La búsqueda de un equilibrio que elimine el dominio de un poder unilateral de uno sobre otro, entre la *techné* y la *pietas*, torna hacia un imperativo que ordena el trato amable y respetuoso con el medioambiente. Un principio de responsabilidad, un *contrato natural*, en definitiva, aplicando su influencia heideggeriana, utiliza la *Sorge*, el “cuidado” pero entendido como deber hacia la naturaleza.

La preocupación por la naturaleza deja de ser un asunto marginal para convertirse en un elemento central de la propuesta ética-ecológica jonasiana. Jonas supo anticiparse a los temas-problemas ecológicos globales: alimentación, materias primas, energía, efecto invernadero, calentamiento global de la tierra, al tiempo que anticipó la exigencia ética de buscar soluciones. Y así lo expuso:

...la naturaleza de la acción humana ha cambiado de facto y se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella. Y es objeto de tan imponentes dimensiones que todo objeto anterior de la acción humana, es sin duda un *novum* sobre el cual la teoría ética tiene que reflexionar.<sup>158</sup>

Jonas intenta que la reflexión moral amplíe su ámbito de especulación a la nueva fenomenología de la acción humana, entendida ésta como acción tecnológica transformadora de la naturaleza. En este sentido la ética de Jonas se articula en dos niveles; en uno la llamada de alerta que hace ante los riesgos y peligros que plantea la técnica moderna (catástrofes nucleares, medioambientales, etc.), peligro de desaparición

---

<sup>157</sup>PR. Págs. 32-33.

<sup>158</sup>PR. Pág. 33.

del hombre y del planeta tierra; y en otro la cuestión más decisiva y más criticable, fundamentación de la responsabilidad, su necesidad de fundamentación ontológica.

En cuanto al primer nivel, éste ya ha sido desarrollado en los apartados anteriores del presente trabajo. Respecto del segundo nivel, se comenzará a continuación dando cuenta del sentido del imperativo jonasiano. Al respecto entiendo que dicho imperativo adquiere su plena significación no por una decisión individual o mandamiento de la conciencia, sino por una exigencia de supervivencia global de la humanidad.

### **3.6. El imperativo jonasiano. Similitudes y diferencias con el imperativo kantiano**

Del ser vulnerable y valioso nace la exigencia moral no sólo por sí sino también en razón de la biosfera en su conjunto y por su derecho propio. Este deber se expresa en un imperativo, que al igual que el kantiano, Jonas lo presenta en varias formulaciones:

“Un imperativo que se adecuara al nuevo tipo de acciones humanas y estuviera dirigido al nuevo tipo de sujetos de la acción diría algo así como:

“Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”;

o, expresado negativamente:

“Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”;

o simplemente:

“No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”;

o, formulado una vez más positivamente:

“Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”<sup>159</sup>.

De su lectura se puede apreciar que si bien existen similitudes con el imperativo kantiano en cuanto que el jonasiano comparte una misma estructura, es incondicional, pretende validez universal y afirma el respeto a cualquier forma de vida, también existen diferencias, que por una parte el propio Jonas en el Capítulo V. “Viejos y

---

<sup>159</sup>PR. Págs. 39-40.



nuevos imperativos” de su obra *Principio de Responsabilidad* se encarga de acentuar, y por otra algunos autores también hacen notar, a saber:

- a) Los dos imperativos expresan la acción moral como deber, “actúa de tal modo que”, pero “el nuevo imperativo apela a un tipo de concordancia distinto del que está expresado en la célebre máxima kantiana: no a la concordancia del acto consigo mismo, sino a la concordancia de los efectos últimos con la continuidad de la actividad humana en el futuro”.<sup>160</sup> La máxima de Jonas “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”, se trata de un imperativo hipotético – conforme a la terminología kantiana – pero expresado de un modo categórico. Cabe aclarar que el bien que se ordena categóricamente: “que la humanidad sea”, no se aplica más que dentro de un condicional, esto es: si quieres que la humanidad sea debes tener en cuenta los efectos futuros de tu acción. Jonas justifica su imperativo, a diferencia de Kant, no en la voluntad autónoma y legisladora del sujeto, sino en la llamada de un bien cuyo ser depende de su acción y cuidado.
- b) Jonas afirma: “El poder causal es condición de la responsabilidad. El agente ha de responder de su acto: es considerado responsable de las consecuencias del acto y, llegado el caso, hecho responsable en sentido jurídico”.<sup>161</sup> Nuestro autor invierte la sentencia kantiana “puedes, puesto que debes” por la formulación “debes, puesto que puedes”, y de tal modo la responsabilidad aparece como un correlato del poder, es decir el deber nace del incremento del poder tecnológico y sus posibles consecuencias futuras. No basta con querer o imaginar, para responsabilizarnos se requiere necesariamente una capacidad potencial de desplegar efectos en el mundo; un poder que en la época de la civilización tecnológica ha devenido inmenso. Así lo expresa Jonas:

Kant decía: puedes, puesto que debes. Nosotros tenemos que decir hoy: debes, puesto que haces, puesto que puedes; es decir, tu enorme poder está ya en acción. Ciertamente el sentido y el objeto del poder son diferentes en uno y otro caso. En Kant se trata de someter la inclinación al deber, y este poder interno, no causal, hay que suponerlo en general en el individuo, que es el único, en efecto, al que el deber se dirige (en el colectivo-si debiera ser éste el destinatario de los deberes-tal poder es extremadamente dudoso, por lo cual se hace necesaria la coerción del gobierno). En la sentencia que

---

<sup>160</sup> PR. Pág. 40.

<sup>161</sup> PR. Pág. 161.

nosotros oponemos “poder” significa liberar efectos en el mundo, que después se confrontan al deber señalado por nuestra responsabilidad.<sup>162</sup>

- c) Para Jonas es necesario establecer una relación entre la ética y la naturaleza, lo cual para Kant era irrelevante. Según Jonas:

Surge y se hace necesaria una estrecha conexión entre la reflexión moral y el conocimiento de las ciencias naturales y sus teorías. Esto es algo que para Kant no tenía ningún interés. Lo que pudieran enseñarle las ciencias naturales era-aunque él mismo fuera un eminente filósofo de la naturaleza-, en relación con la ética, totalmente irrelevante. El hecho de que debamos incluir la ciencia de la naturaleza en nuestras reflexiones éticas es una circunstancia nueva.<sup>163</sup>

- d) Una de las claves del nuevo imperativo y lo que constituye su novedad es la apelación al futuro. A juicio de Jonas, el imperativo kantiano no reparaba en el horizonte temporal futuro: “si este último (imperativo kantiano) remite a un orden siempre presente de compatibilidad abstracta, nuestro imperativo remite a un futuro real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad”.<sup>164</sup> Esta dimensión temporal (futura) del imperativo jonasiano la desarrollaré in extenso en el próximo capítulo del presente trabajo.
- e) El imperativo jonasiano formulado en favor del lado emotivo de la moralidad importa claramente afirmarse en una dimensión subjetiva de la ética en contra del formalismo ético kantiano afirmado en una ética objetiva. Jonas va a subrayar el aspecto emotivo de la moralidad destacando que fue Kant el único que renunció al sentimiento como componente esencial en cuanto a la justificación del deber. Lo cual importa sin dudas una crítica al formalismo kantiano a saber:

...lo primero no es, pues, la forma, sino el contenido de la acción. (...)No es el deber mismo el sujeto de la acción moral, no es la ley moral la que motiva la acción moral, sino la llamada del posible bien-en-sí en el mundo, que se coloca frente a mi voluntad y exige ser oído (de acuerdo con la ley moral). Lo que la ley moral ordena es precisamente que se preste oídos a esa llamada de todos los bienes dependientes de un acto y de su eventual derecho a mi

---

<sup>162</sup>PR. Págs. 212-213.

<sup>163</sup>PR. Pág. 61.

<sup>164</sup>PR. Pág. 41.

acto. Convierte en deber para mí aquello que la inteligencia muestra que es ya algo por sí mismo digno de ser y que está necesitado de mi acción.<sup>165</sup>

Y agrega a continuación:

...nuestro lado emocional tiene que entrar en juego. Y está en la esencia de nuestra naturaleza moral el que esa llamada que la inteligencia transmite encuentre una respuesta en nuestro sentimiento. Es el sentimiento de la responsabilidad.<sup>166</sup>

Para Kant “el objeto del respeto es la propia ley”<sup>167</sup> y esto lleva a Jonas a criticar la fórmula kantiana del deber por el deber<sup>168</sup>, ya que la considera una fórmula vacía, insuficiente para movilizar a la razón. La interpretación jonasiana del sentimiento de respeto kantiano es la siguiente:

...según Kant es éste un sentimiento que no es provocado en nosotros por un objeto (lo que haría que la moral se tornase “heterónoma”), sino por la idea del deber o de la ley moral: el sentimiento de respeto. Kant quería decir el respeto a la ley, a la sublimidad del incondicional “tú debes” que procede de la razón. Con otras palabras: ¡la razón misma se convierte en la fuente de un afecto y es el objeto absoluto de éste! No, naturalmente, la razón en cuanto facultad de conocer, sino como un principio de universalidad al cual debe conformarse la voluntad; y conformarse no por la elección de sus objetos, sino por la forma de su elegir, esto es, por el modo de autodeterminarse con vistas a la posible universalización de la máxima.<sup>169</sup>

Jonas entiende que el propio Kant, tratando de superar el vacío de su formalismo ético, recurrió a un principio material. Al invocar el respeto a la dignidad de la persona como fin en sí mismo derivó el imperativo categórico de un principio material sobreañadido: la atención a la dignidad de las personas como fines en sí mismos. Así pues, si la ley como tal no puede ser ni causa ni objeto del respeto; entonces ¿qué puede serlo? La respuesta de Jonas: el ser. Así lo señala:

...el ser sí puede generar respeto; y afectando así a nuestro sentimiento puede venir en auxilio de la ley moral”, y sobre todo, “el añadido sentimiento de la responsabilidad, que vincula este sujeto a este objeto, nos hará actuar por su causa. Nosotros afirmamos que es este sentimiento, más que ningún otro, el que puede producir en nosotros una disposición a apoyar con nuestro obrar la exigencia del objeto a la existencia.”<sup>170</sup>

---

<sup>165</sup>PR. Pág. 153.

<sup>166</sup>PR. Pág. 153.

<sup>167</sup> Kant Emmanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid. Pág. 40.

<sup>168</sup> Según el formalismo kantiano cualquier contenido material, inclinación sensible, resorte o móvil empírico invalidaría el valor moral de la acción, admitiéndose únicamente como propósito de la acción moral el deber por el deber.

<sup>169</sup> PR. Pág. 158.

<sup>170</sup> PR. Pág. 160.

## TERCERA PARTE

### FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA Y DIMENSIÓN TEMPORAL DE LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

#### CAPITULO IV

##### 4.1. Fundamentación ontológica de la ética jonasiana

En el capítulo I de la Segunda Parte del presente trabajo desarrollé extensamente la propuesta de fundamentación ontológica de Jonas respecto de una ética fundada en la amplitud del ser, y no únicamente en la singularidad o peculiaridad del hombre, explicitada por nuestro autor en su obra *Fenomenología de la vida*, previa al *Principio de responsabilidad*. En dicho texto la concepción teleológica de la naturaleza tenía un objetivo muy preciso: contribuir a la fundamentación ontológica de la ética. La siguiente cita es ilustrativa respecto de las secuencias seguidas racionalmente por Jonas con el fin de fundar su pensamiento al respecto:

Por tanto, voy a decir primero algunas palabras sobre lo que significa “fundamentación ontológica”. Pongo como ejemplos dos enunciados con una lógica justificatoria diferente y, por tanto, de grados diferentes de verdad. “Tenemos que comer”; “debemos trabajar para tener comida”. El que tengamos que comer tiene su razón ontológica en nuestra disposición existencial como seres metabolizantes, pues sólo existimos en virtud del intercambio ininterrumpido de materia en el mundo exterior. El hecho de que debamos trabajar para poder comer tiene sus razones externas y variables precisamente en aquellas condiciones del mundo exterior (naturaleza y sociedad) bajo las que los alimentos nos resultan disponibles. Mientras que la necesidad ontológica del tener que comer es incondicional y no admite ninguna excepción, la necesidad condicionada por las circunstancias del deber trabajar admite, como se sabe, excepciones: los privilegios, la riqueza o, en general, unos “ingresos sin trabajar” nos pueden liberar de ella.

Una fundamentación ontológica (como la del que tener que comer) es el recurso a una propiedad que pertenece inseparablemente al *ser* de la cosa, como el metabolismo al organismo, donde la propiedad incluso pertenece exclusivamente a esta y a ninguna otra cosa, es decir, donde la afirmación de que “todos los organismos son metabolizantes” tiene la misma validez que la que “todos los seres metabolizantes son organismos.

...Vemos así que hay estados de hecho ontológicamente fundados y, por tanto, fundamentaciones ontológicas para la enunciación de tales estados de hecho.<sup>171</sup>

---

<sup>171</sup>PSD. Págs. 146-147.

En su interpretación fenomenológica de la vida, desde su ontología teleológicamente guiada por la libertad, Jonas había establecido que todo ser viviente se caracterizaba por su preocupación por sobrevivir y por el cuidado de su propio ser. En el cuidado de sí los seres manifiestan una teleología como determinación ontológica fundamental. Recordemos que las notas fundamentales de la argumentación jonasiana basada en su interpretación fenomenológica de la vida son: a) la teleología natural establecida en su obra ya analizada *El principio de vida*, según la cual todo viviente tiende a la preservación y persistencia de sí frente al no-ser. Esta finalidad existente en la naturaleza, este fin inmanente en la naturaleza, es -según Jonas- un valor en sí, desde el momento en que el ser es preferible al no ser, a la nada, y como tal esta prioridad ontológica del ser sobre el no ser constituye al mismo tiempo un presupuesto deontológico fundamental: un deber primero, el deber ser del ser, y esto es un vínculo obligatorio desde el punto de vista moral.

La *Sorge* es interpretada como el rasgo distintivo de todo ser vivo en su afirmación por ser y en la que cabe descubrir una afirmación rotunda de la vida; existe un ser, el viviente, que implica su propio deber ser, consecuentemente la obligación para el hombre es conservarlo en razón de su carácter perecedero; b) el cumplimiento de esa ley se da por mediación de la libertad, ya que en los primigenios estadios orgánicos y metabólicos la conservación de su ser se realiza de modo reflejo y condicionado, mientras que en el ser humano, en tanto ser inteligente y libre, esa ley o determinación ontológica se presenta como deber que apela a un poder ser inmanente al propio viviente. Antes del hombre la afirmación que la vida pronuncia sobre sí misma todavía era ciega, con él el deber adquiere directamente la forma de una obligación, dado que el hombre puede querer destruirse y se conserva en virtud de una elección. Esto significa que lo que se presente al hombre como deber es su propio poder ser, pero que en lugar de realizarse de modo espontáneo o reflejo sólo cabe acatarlo desde el ejercicio de su libertad, cuyo correlato inexcusable es la responsabilidad para que se haga cargo del ser. Así pues, esta manera de ser indica un deber de conservación, es decir, el cumplimiento de esa finalidad ontológica fundamental se presenta al ser humano como un deber moral; y c) en la medida en que el ser aparece como un valor en el sentido en que es preferible que haya ser a que no haya nada, y en la medida en que dependa del poder del

hombre, éste se halla conminado a preservar tal posibilidad. Por lo que el deber ser viene a consistir en garantizar, velar, cuidar, hacerse cargo de esa posibilidad lábil, vulnerable, que de manera dehiscente nació del ser. Todos estos elementos contribuyen a forjar la idea de que ínsito en el ser está su deber ser y confluyen hacia la construcción de una ética en la que la libertad y el deber emanan del ser.<sup>172 173</sup>

La vida dice sí a ella misma. Así los expresa Jonas:

En todo fin el ser se pronuncia a favor de sí y en contra de la nada. Contra esta sentencia del ser no hay réplica posible, pues incluso la negación del ser delata un interés y un fin. Esto significa que el mero hecho de que el ser no sea indiferente a sí mismo convierte su diferencia con el no-ser en el valor fundamental de todos los valores, en el primer “sí”.<sup>174</sup>

Todo viviente tiene por preocupación sobrevivir y cuidado por ser. En el cuidado de sí los seres manifiestan una teleología como determinación ontológica fundamental. Este sí ontológico adquiere fuerza obligatoria para la libertad humana, el hombre ha de asumir en su querer ese sí e imponer su poder al no-ser. Sólo en el hombre -en cuanto ser capaz de elegir la autoconservación como ley fundamental del ser- se convierte en un deber el cumplimiento de su exigencia de ser. Así, no hay fractura entre ser y deber, coinciden porque el ser se perpetúa en tanto cumple con su deber, esto es, cuidando de su propio ser. El fin, y también el deber de todo viviente es su preservación. El ser se realiza respondiendo a la exigencia de deber ser que contiene. Todo viviente se haya sometido a una ley del ser que es su propio cuidado por el propio ser. En el caso de las escalas inferiores del viviente se cumple instintivamente o de modo reflejo, mientras que en el caso del hombre se presenta como un deber ser que apela a su propio poder ser (el poder es un aspecto complementario de la responsabilidad), es decir, la preservación en su ser, su opción por la vida o la muerte es un ejercicio de la responsabilidad de un sujeto libre y racional. La obligatoriedad del sí ontológico para el hombre es para Jonas un imperativo, así lo explica:

Ese “sí” que se repercute ciegamente a sí mismo adquiere fuerza obligatoria en la libertad del hombre, una libertad que ve y que, en cuanto resultado supremo de la labor teleológica de la naturaleza, no es ya simplemente su ulterior ejecutor, sino

<sup>172</sup> Conf. Becchi, Paolo. “El itinerario filosófico de Hans Jonas. Etapas de un recorrido”. Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política. Nº 39, julio-dic., 2008. Págs. 101-128.

<sup>173</sup> Véase también en el Cap. III de la obra *PR*, concretamente las cuestiones abordadas en págs. 146-149.

<sup>174</sup> *PR*. Pág. 147.

que, con el poder sacado del saber, puede también ser su destructor. El hombre ha de asumir en su querer ese sí e imponer a su poder el no al no-ser.<sup>175</sup>

El ser humano se haya concernido por su propia existencia, su existencia es una cuestión moral, no como respuesta a leyes externas o mandatos divinos, sino porque en su voluntad está el poder decir sí a la vida.<sup>176</sup>

Jonas ensaya una articulación entre el ser, fines y valor y con ello demuestra como la axiología se convierte en una parte de la ontología. Así lo expresa:

Fundar el “bien” o el “deber” en el ser significa trazar un puente sobre el supuesto abismo entre deber y ser. Pues lo bueno o valioso, cuando lo es por sí mismo y no sólo gracias a un deseo, necesidad o elección, es, por su propio concepto, aquello cuya posibilidad contiene la demanda de su realidad; con ello se convierte en un deber tan pronto como exista una voluntad capaz de percibir tal demanda y transformarla en acción. Lo que decimos es, pues, que un “mandamiento” puede partir no sólo de una voluntad que mande-un Dios personal, por ejemplo-, sino que puede partir también de la inmanente exigencia de su realización de un *bien-en- sí*. Y el *ser-en sí* del bien o el valor significa que pertenecen a la realidad del ser (no necesariamente por ello a la realidad de lo existente en cada momento); con ello la axiología se convierte en parte de la ontología.<sup>177</sup>

#### 4.2.La teoría de la finalidad y del valor en Jonas

Jonas sostiene que la naturaleza tiene fines y considera tal teleología como un axioma ontológico. Asume en análisis una perspectiva fenomenológica ya que la vía de acceso al ente vida se hace desde el testimonio directo de la vida en nosotros, es decir, basado en el valor cognitivo de nuestro propio actuar teleológico experimentado primariamente por la vía del sentir y el deseo en el movimiento corporal antes del actuar consciente, racionalmente planificado. Sentencia Jonas: “la vida sólo puede ser conocida por la vida”<sup>178</sup> La finalidad se afirma como carácter ontológico del ser. Y es contundente: “...no pretendemos explicar la naturaleza con fines conjeturales, sino interpretar para el concepto de naturaleza la probada presencia de fines en ella”.<sup>179</sup> Y ampliando Jonas explicita:

---

<sup>175</sup>PR. Pág. 149.

<sup>176</sup> Conf. Arcas Díaz Pablo. “Hans Jonas y el Principio de Responsabilidad: del Optimismo científico-técnico a la Prudencia Responsable”. Ed. Editorial de la Universidad de Granada. 2007. Págs. 211-212.

<sup>177</sup>PR. Pág. 145.

<sup>178</sup>PV. Pág. 139.

<sup>179</sup>PR. Pág. 132.

Pero siempre están ahí la tendencia a objetivos por parte del organismo como tal y su impulso hacia la vida. La actividad ya en todas las tendencias vegetativas, el despertar a la capacidad perceptiva más primitiva en los reflejos oscuros y en la estimulabilidad respondiente de organismos bajos; el impulso y el esfuerzo, el placer y el miedo de la vida animal y dotada de movimiento y sensibilidad; finalmente la lucidez de la reflexión en la conciencia, la voluntad y el pensamiento del hombre: todos estos son otros tantos aspectos interiores del flanco teleológico de la naturaleza de la “materia”.<sup>180</sup>

Es necesario subrayar que la idea de finalidad que Jonas pone en el ser orgánico viviente está relacionada a la de *posibilidad* ya que enfrenta un devenir no exento de riesgos, finitud y mortalidad.<sup>181</sup> Esta finalidad orgánica se caracteriza por ser una finalidad en la finitud, porque la vida es libertad de autonomía en la necesidad o en la indigencia frente a los límites del mundo. Esencialmente la vida es vulnerable.

Recuperando el finalismo aristotélico, Jonas considera que el mismo ser en cuanto fin en sí mismo está dotado de un valor intrínseco. Nuestro autor va más allá e indica que en la capacidad de tener en general fines podemos ver un bien en sí del cual “es intuitivamente seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser”.<sup>182</sup>

A partir de su comprobación Jonas construye una tipología en la que pasa de la finalidad ontológica hasta la finalidad moral propiamente humana, del plano de la reflexión ontológica pasa así, sin solución de continuidad a la deontológica, ya que con la humanidad se alcanza el fin y el valor supremo de la naturaleza porque en la humanidad se realiza y culmina esa voluntad finalizadora del sentido y del valor prefigurado en las formas más elementales del viviente. Jonas, deriva del ser un deber ser que, en realidad, estaba ya incluido en el ser.

Fiel a su condena a los dualismos Jonas rechaza la separación entre ser y deber ser, la contraposición entre esfera fáctica y esfera normativa, ya que considera que la ética puede fundarse solamente a partir de una concepción del ser intrínsecamente dotado de

---

<sup>180</sup>PV. Pág. 139.

<sup>181</sup> Si bien el propio Jonas reconoce la influencia recibida de Alfred North Whitehead es precisamente en este punto donde se distancia críticamente ya que considera que la de Whitehead es una metafísica del éxito ya que al igual que Hegel entiende que todo devenir es autorrealización. Al respecto véase en PV Cap. V. Ap. 2. Pág. 145, titulado “*Observaciones acerca de la filosofía del organismo de Whitehead*”.

<sup>182</sup>PR. Pág. 146.



finés y de valores, opuesta a aquella concepción antiteleológica y no valorativa que defiende la moderna ciencia natural mecanicista.

Ahora bien, si ser y deber ser para Jonas coinciden ónticamente, ¿dónde ve el autor la causa decisiva de su fractura empíricamente real y que consecuentemente los valores deben adoptar, bajo determinadas condiciones, una forma normativa? Jonas lo atribuye a la libertad humana ya que la realización y su existencia se corresponden en función de la libertad, ya que tanto pueden ser ignorados como afirmados. Respecto de un valor se puede tanto actuar acorde como contrario a él. Así lo expresa:

Sin el fenómeno de la libertad todo el dilema humano no resulta comprensible. Esto ya queda expresado en la Biblia en el relato de la Creación, cuando la serpiente aconseja el goce del árbol del conocimiento y dice: “Seréis como dioses, conocedores del bien y del mal” (*Gen. 3,5*), es decir con capacidad para hacer tanto lo uno como lo otro, Y es un hecho que los intereses-los de autoconservación y la inmediata satisfacción de las propias necesidades-van siempre en primer lugar. Sólo porque son la condición de posibilidad para todo lo demás. Sin comer ni respirar, tomando algo de la naturaleza de forma permanente, sin el hecho del metabolismo, cuyas exigencias fundamentales deben estar satisfechas, los seres vivos orgánicos no tienen nada que hacer. Por lo tanto, ya está determinado en el organismo que toda vida pone exigencias al medio, y que toda vida, en primer término, podría decirse que es, que debe ser, rapaz y ávida. Cada inspiración lo demuestra, cada comida, etc.

<sup>183</sup>

El ser humano se haya concernido por su propia existencia dado que su existencia es una cuestión moral porque en su voluntad está el poder decir sí a la vida. Y Jonas le da el significado de una sumisión a una ley del ser que es el cuidado del propio ser, y el cumplimiento de esta ley se da siempre por mediación de la libertad, que es la característica ontológica de lo orgánico. Ya hemos visto como en los organismos menos evolucionados esto se realiza a través del metabolismo, de un modo reflejo y condicionado. Pero en el hombre se presenta como un deber ser que nace de una ley del ser tal como éste se presenta a la conciencia, pero ese deber ser es su propio poder ser que en lugar de realizarse de un modo reflejo, sólo cabe realizarlo desde el ejercicio de la libertad.

Jonas avanza en su pensamiento, y pasa del cuidado de sí al cuidado del ser, ya que lo que es motivo central de su preocupación y fuerza sus ideas es la vinculación y compromiso del sujeto individual para con el ser en general, ya que el sentido mismo de

---

<sup>183</sup>CPF. Pág. 55.

lo humano y su apertura hacia el futuro se encuentran amenazados por el enorme poder tecnológico desplegado. Incumbe al poder que encierra la libertad humana permitirse abrirse a otros fines distintos a su perseverancia en el ser o los del prójimo. Puede, y está dentro de sus prerrogativas, proponerse su propio suicidio o expandir su destrucción, en definitiva tiene el poder de decir no al ser. Este es el punto crítico subrayado por Jonas: “una libertad que ve y que, en cuanto resultado supremo de la labor teleológica de la naturaleza, no es ya simplemente su ulterior ejecutor, sino que, con el poder sacado del saber, puede también ser su destructor. El hombre ha de asumir en su querer ese sí e imponer a su poder el no al no ser. Pero este paso del querer al deber es precisamente el punto crítico de la teoría moral.”<sup>184</sup>

Jonas se enfrenta a una situación de hecho marcada por un vacío ético: “Ahora temblamos ante la desnudez de un nihilismo en el que un poder máximo va aparejado con un máximo vacío, y una máxima capacidad va aparejada con un mínimo de saber sobre ella. La cuestión es si podemos tener una ética sin recuperar la categoría de lo sagrado, categoría que fue totalmente destruida por la ilustración científica; una ética que pueda poner freno a esas capacidades extremas que hoy poseemos y que nos sentimos casi obligados a aumentar y ejercitar.”<sup>185</sup> El nuevo poder, enancado en la ciencia y tecnología, que el ser humano tiene a su disposición, es de una índole completamente nueva y requiere, por lo tanto, una reflexión moral también inédita. En épocas pretéritas de la historia de la humanidad existía una “ética del prójimo” donde la conducta justa disponía de criterios inmediatos, mientras que la responsabilidad seguía vinculada a una lógica de la imputación: la moralidad se ejercía respecto a actos que podían ser directamente atribuidos a su autor, en un círculo cercano del obrar. Tal ética se preservaba estrictamente antropocéntrica, en la medida que el obrar humano se manifestaba y tenía un alcance sobre un ámbito de incidencia acotado, no amenazando de ninguna manera la permanencia de la propia naturaleza humana. La técnica moderna avasalla ese equilibrio marcado por los límites cercanos que la acción humana guardaba y se desborda hacia extremos lejanos a la proximidad y a la simultaneidad.<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup>PR. Pág. 149.

<sup>185</sup>PR. Pág. 58.

<sup>186</sup> Pierre Bouretz remarca esta idea expresando: “Dos factores antaño ausentes deben entrar, por lo tanto en la ecuación moral: el carácter irreversible de los efectos de la praxis técnica, según series causales de

Como consecuencia de ello Jonas afirma que la modificada naturaleza de las acciones humanas exige un cambio también en la ética. La naturaleza cualitativamente novedosa de varias de nuestras acciones ha abierto una dimensión totalmente nueva de relevancia ética, no prevista en los puntos de vista y cánones de la ética tradicional.

Para fundamentar ontológicamente la responsabilidad como deber que nace del ser, Jonas inserta la noción de valor, sobre la cual va a asentar el deber ser. En esta tarea Jonas busca anclar la ética en algún valor entitativo. Comienza reinterpretando en clave ética la cuestión metafísica leibniziana: “el sentido de la pregunta “¿por qué es algo y no más bien nada?” tendrá que ser “¿por qué debe ser algo con preferencia a la nada?”<sup>187</sup>

Con el sentido dado a la pregunta precitada pierde el significado de búsqueda de una causa primera para pasar a leerla como interrogante de qué o en razón de qué adviene el ser. Ahora la pregunta reformulada es: ¿por qué alguna cosa debería tener prioridad sobre la nada?. Y de ahí a la finalmente buscada: ¿es valioso el ser? Así lo expresa:

“Será de vital importancia determinar el *status* ontológico y epistemológico del valor y examinar la cuestión de su *objetividad* (...). Así pues, cuando se trata de la ética y el deber resulta necesario aventurarse en la teoría de los valores o, mejor aún, en la teoría del valor; sólo de su objetividad sería deducible un deber-ser objetivo y, con él, una *vinculante obligación* de preservar el ser, una responsabilidad para con el ser. En este punto, pues-en la cuestión lógica del *status* de los valores en cuanto tales-, se transforma nuestra pregunta ético-metafísica por un deber ser del hombre en un mundo que debe ser”.<sup>188</sup>

Jonas reconoce y otorga valor a la existencia basándose en la teleología advertida en el viviente y desplegada en la naturaleza lo que lo conduce a establecer: que la vida está

---

extensión espacial y de longitud temporal que a menudo se mantienen desconocidas, y el aspecto acumulativo de las formas de acumulación tecnológica del mundo que desbordan de manera permanente las condiciones de cada uno de los actos que contribuyen a ello. En semejante marco, sin duda cabe concebir que subsiste para los órdenes cercanos a la interacción humana la intimidad inmediata de las antiguas prescripciones propias de las éticas del “prójimo”. Pero esa perspectiva que se querría tranquilizadora no puede impedir esta constatación temible ni ocultar su consecuencia: la esfera de la intersubjetividad está determinada por el dominio creciente del obrar colectivo en el que el agente, el acto y el efecto ya no son los mismos que en la esfera de la proximidad; la enormidad de ese fenómeno impone a la ética “una nueva dimensión de responsabilidad, jamás imaginada anteriormente” (Pág. 24 de PR). Cfr. Bouretz Pierre. “*Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*”. Editorial Trotta. Madrid. 2012, Pág. 851.

<sup>187</sup> PR. Pág. 95.

<sup>188</sup> PR. Págs. 96-97.

unida al bien que constituye ser. Nuestro autor pasa de la autoafirmación del fin en el ser a la autoafirmación del ser en el fin. Así lo expresa:

“(…) podemos ver una fundamental autoafirmación del ser, que lo pone *absolutamente* como lo mejor frente al no ser. En todo fin el ser se pronuncia a favor de sí y en contra de la nada. Contra esta sentencia del ser no hay réplica posible, pues incluso la negación del ser delata un interés y un fin. Esto significa que el mero hecho de que el ser no sea indiferente a sí mismo convierte su diferencia con el no-ser en el valor fundamental de todos los valores, en el primer “sí”. (…) Que al ser hay algo que le importa-al menos él mismo-es lo primero que sobre él puede enseñarnos la presencia en él de fines”.<sup>189</sup>

Esta particular articulación filosófica de su pensamiento nos acerca a la consolidación del argumento fundacional jonasiano ya que esta vinculación entre el ser y el bien afirmando la superioridad del ser sobre el no-ser, conduce a la conclusión de que el ser, debe ser. Según Jonas ser es mejor y objetivamente superior a que no haya nada. El ser se muestra como un valor que tiene prioridad sobre la nada. Consecuentemente el ser es preferible al no-ser, es decir el ser debe ser, la deontología queda incorporada a la ontología. Finalmente el ser, debe ser porque es axiológicamente superior a la nada.

Ahora bien, conforme a lo expuesto, la teleología advertida en el ser viviente, entendida ésta como valor ¿cómo emana de ella una exigencia ética?; ¿cómo impone una obligación? ¿por qué el deber como cometido, como un *tener que*, como un *hacerse cargo de*?

Al respecto Jonas nos dice que la responsabilidad se impone al hombre como un mandato ético para ser, en este sentido habla de un *deber ontológico*. La vida se concibe como un bien, que en su vulnerabilidad y mera potencialidad interpela como exigencia ética a la responsabilidad del hombre para que salvaguarde y garantice su existencia. Es deber del ser humano responder a la exigencia de su existencia. Una exigencia emanada de un ser valioso que confronta al hombre con el ser. Así lo expresa:

El ser humano es el único ser conocido por nosotros que puede asumir responsabilidad. Al *poder* tenerla, la *tiene*. La capacidad para la responsabilidad

---

<sup>189</sup>PR. Págs. 147-148.

significa ya el estar sujeto a su precepto: el poder mismo conlleva el deber. La capacidad para la responsabilidad, que es una capacidad ética, se basa en la capacitación *ontológica* del ser humano de elegir a partir de su conocimiento y su voluntad entre alternativas de actuación. La responsabilidad es, por tanto, complementaria de la *libertad*. Es el peso de la libertad de un sujeto que actúa. Soy responsable de mi acto como tal (lo mismo que de su omisión), y ello con independencia de si hay alguien que-ahora o posteriormente-me pueda hacer responsable de él. La responsabilidad existe, en consecuencia, con o sin Dios, y evidentemente más todavía con o sin tribunales terrenos. No obstante, además de ser responsables *de* algo, somos responsables *ante* algo, ante una instancia que nos obliga a justificarnos. Esta instancia, como se dice cuando se deja de creer en la divina, es la conciencia moral.<sup>190</sup>

Sobre esto Jonas precisa aún más su razonamiento:

De lo que soy responsable son obviamente las consecuencias de mis actos, en la medida que afectan a un ser, de modo que el objeto real de mi responsabilidad es este *ser* mismo afectado por mí. Pero esto sólo tiene un sentido ético si este ser tiene algún valor: Frente a un ser indiferente en su valor puedo responsabilizarme de todo, lo que equivale a decir que no tengo responsabilidad alguna. Ahora bien, si (y cuando sea que) se da la condición previa-también de carácter *ontológico*- de que algún ente tiene valor, entonces *su* ser está dotado de una pretensión que se dirige a mí. Puesto que a través de este ser particular me veo apelado por el valor del ser en su totalidad, resulta que este todo aparece no sólo como aquello de lo que me *hago* responsable en particular con mi actuar en cada caso, sino como aquello *ante* lo cual *soy* responsable desde siempre con mi poder actuar, porque el *valor* de ese todo tiene un *derecho* sobre mí. Con esto queda expresado que desde el ser de las cosas mismas-no sólo de la voluntad de un Dios creador personal a favor de ellas-puede emanar un precepto que se refiere a mí.<sup>191</sup>

¿Hacia qué niveles se dirige la responsabilidad Jonasiana? Al respecto podemos reconocer tres niveles: el cuidado del ser, la conservación de la vida y la preservación de la humanidad. Lo que ordena el imperativo de la responsabilidad es: que haya ser, que haya vida, que haya una humanidad, y todo esto viene precedido de una afirmación del ser. De manera que la responsabilidad tiene que vérselas siempre y en cada caso con el ser no solo de manera pasiva como un objeto cambiante de nuestro actuar, sino también de manera activa, como un sujeto permanente de una apelación dirigida a nosotros, que nos recuerda nuestro deber y nos hace responsables ante el ser. La responsabilidad aparece así como expresión de un valor ínsito en el ser de su exigencia-dirigida a nuestra libertad-de ser preservado, que se basa en un principio metafísico (el Ser es preferible al No-Ser) y un imperativo ético enraizado en el ser mismo, es decir, del ser

---

<sup>190</sup> PSD. Pág. 148.

<sup>191</sup> PSD. Pág. 149.

valioso pero vulnerable y frágil nace el deber de velar por su pervivencia ejercitando responsablemente nuestra libertad.

### 4.3. Una ética orientada hacia el futuro

La relevancia decisiva del fenómeno tecnológico para la supervivencia de la humanidad, presente y futura, ha sido motivo central de las reflexiones éticas de Hans Jonas. La tecnología es considerada por Jonas como el ejercicio de un poder humano maximizado que, a la vez, es débil en su capacidad autocrítica e incapaz de discernir los perjuicios al tiempo que goza de los éxitos de su aplicación desenfrenada.

Las implicancias, por ejemplo ecológicas, que el desarrollo tecnológico importa para las nuevas generaciones muestran un contexto global afectado no sólo en el presente sino también en su proyección al futuro. La dimensión planetaria de los efectos de la intervención tecnológica exige ampliar el estrecho círculo antropocéntrico de la ética tradicional. En vista del colosal poder científico-tecnológico, la biosfera debe ser tomada en consideración y respetada en su valor intrínseco. Al respecto Jonas sostiene: “Dicho de forma muy general, que la ética tiene algo que decir en las cuestiones relacionadas con la técnica o que la técnica está sometida a consideraciones éticas se desprende del sencillo hecho de que la técnica es un ejercicio del *poder* humano, es decir, una forma de actuación, y toda actuación humana está expuesta a un examen moral”.<sup>192</sup> Es decir, la ética no es una discusión teórica sobre principios vinculados a actos puntuales personales, reales o hipotéticos, sino que es una dimensión de reflexión práctica y operativa sobre los modos de ejercitar el poder tecnológico.

En vistas del creciente y desmedido poder humano sobre un medio ambiente limitado, es decir la colisión que ha sobrevenido entre lo casi infinito del poder y apetito humanos, por una parte, y lo finito de la naturaleza, por la otra, se debe, a juicio de Jonas, incorporar a la perspectiva ética una nueva dimensión. Propone una ampliación del horizonte de la responsabilidad hacia el futuro. Así lo expone:

“Ética cara al futuro” no designa una ética *en* el futuro-una ética futura que podríamos inventar ahora para nuestros descendientes-sino una ética actual que se

---

<sup>192</sup>TME. Pág. 33.

ocupa *del* futuro, que trata de protegerlo *para* nuestros descendientes de las consecuencias de nuestras acciones del presente. Esto se ha vuelto necesario porque nuestro comportamiento actual bajo el signo de una técnica global se ha convertido en tan significativo para el futuro, y en un sentido tan perjudicial, que la responsabilidad ética impone tener en consideración en nuestras decisiones cotidianas el bien de los posteriores afectados, a los que no les podemos preguntar por su opinión. La *responsabilidad* se deriva para nosotros de manera inintencionada de la pura dimensión del *poder* que ejercemos a diario al servicio de lo inmediato, pero que dejamos repercutir sin quererlo sobre tiempos venideros lejanos. Es necesario que nuestra responsabilidad sea tan grande como nuestro poder y que abarque, *como éste*, todo el futuro de la humanidad en la Tierra. En ningún tiempo anterior tuvimos tanto *poder* –que además y a la fuerza está constantemente en acción– y tanta *responsabilidad* como hoy. Sólo por nuestros *conocimientos* podemos hacernos cargo de ella.<sup>193</sup>

¿Cómo se articula la responsabilidad con el futuro? ¿Cómo se abre una dimensión temporal de la ética? ¿Se puede exigir una responsabilidad cósmica? Intentaré analizar la argumentación jonasiana para ver cómo consigue argüir a favor de una responsabilidad orientada al futuro. En esta tarea, trataré de mostrar que la responsabilidad está asociada a la acción humana, que ésta se ha transformado en función del poder y del saber, y que por lo tanto, el aumento del poder causal transformador, junto con el aumento de la capacidad de previsión, incrementa nuestra responsabilidad y la proyecta hacia el futuro.

Se puede partir explicitando el modelo o esquema explicativo de imputación causal que utiliza Jonas para justificar que somos también responsables, por acción u omisión, para impedir el deterioro del hábitat humano, lo que nos convierte en responsables ante las generaciones futuras.

En este punto cabe hacer notar las insuficiencias, marcadas por Jonas, respecto de aquellas teorías que han concebido la responsabilidad como imputación causal de actos ya cometidos. Son las que se basan en el nexo causal como condición de responsabilidad y son insuficientes principalmente por dos razones: a) porque vinculan la responsabilidad a actos consumados, es decir ejecutados en el pasado y, consecuentemente sólo estos actos generan consecuencias al sujeto-agente; b) la otra insuficiencia directamente afecta al nexo causal ya que la determinación de la responsabilidad descansa en la posibilidad de imputación causal de los actos cometidos,

---

<sup>193</sup>PSD. Pág. 145.

y en ocasiones establecer el nexo causal con certeza suficiente como para imputar un vínculo entre los actos realizados por el/los sujeto/s-agente/s con las consecuencias derivadas de dichos actos resulta complejo, difícil y a veces imposible. Es decir la conexión de la acción con las consecuencias que generan nuestros actos se nos escapan cada vez más. La globalización económica ha entrelazado las economías locales y nacionales en un mercado mundial planetario lo cual hace cada vez más difícil apreciar las consecuencias de nuestros actos particulares. Nuestro sentimiento de responsabilidad moral se diluye. Así lo explica Jonas: “en un horizonte más amplio, en el que el poder efectivo de lo que ahora se ha puesto en marcha lleva a magnitudes acumulativas de la interacción recíproca con todos los elementos de la condición humana. A causa de las numerosas incógnitas que aparecen en el cálculo, sobre esas magnitudes no es posible obtener ya nada concluyente, salvo dos cosas: que ciertas posibilidades causales evidentes (eventualidades) pueden después escapar a nuestro control; y que la magnitud de esas posibilidades, que implican la suerte toda del hombre, es enorme.”<sup>194</sup>

Aplicando este esquema de imputación causal a los actos cometidos por la acción tecnológica, observaríamos con Jonas, que resulta totalmente insuficiente para dar cuenta del enorme poder que la tecnología ha alcanzado en las sociedades modernas, cuyas consecuencias acordes con tal magnitud se prolongan temporalmente hacia el futuro. Jonas nos advierte que “la técnica moderna tiende íntimamente al uso a gran escala y quizá se vuelva demasiado grande para el tamaño del escenario en el que se desarrolla-la tierra-, y para el bien de los actores-los seres humanos-. Una cosa es segura: ella y sus obras se extenderán posiblemente a lo largo de innumerables generaciones futuras.”<sup>195</sup>

Jonas subraya la extensión de la acción tecnológica a nuevos ámbitos expresados en dimensiones globales del espacio y del tiempo que determinan que la técnica moderna es objeto de la ética. Así lo expresa:

El punto de partida aquí es que la inserción de otras dimensiones, globales y futuras, en nuestras decisiones cotidianas, mundano-prácticas, es una innovación ética con la

---

<sup>194</sup>PR. Págs. 199 -200.

<sup>195</sup>TME. Pág. 35.



que la técnica nos ha cargado; y la categoría ética que este nuevo hecho saca a la palestra se llama *responsabilidad*. El hecho que ésta ocupe como nunca antes el centro del escenario inaugura un nuevo capítulo en la historia de la ética que refleja las nuevas magnitudes del poder que la ética tiene que tener en cuenta desde ahora. Las exigencias a la responsabilidad crecen proporcionalmente a los actos del poder.<sup>196</sup>

Continuando, cabe señalar otro elemento en su argumentación, el cual consiste en cifrar el fundamento de la responsabilidad no en el hacer efectivo, sino en el poder de la acción cuyos efectos se dilatan en el tiempo. El poder es la raíz del deber de responsabilidad. El alcance del poder de la acción humana determina la responsabilidad, de ahí la necesidad de defender un nuevo modelo de responsabilidad orientado al futuro basándose en el deber por el poder. Jonas sentencia: “Aquello por lo que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder, remitido a él o amenazado por él”.<sup>197</sup>

Jonas considera la responsabilidad de los padres como paradigma eminente de la responsabilidad y, basado en esto, ilustra la conexión entre la ontología y la ética. La idea la tomó de su amiga Hannah Arendt quien describe el acontecimiento del nacimiento como testimonio a favor de la persistencia del ser y garantía de la continuidad de un mundo humano. De acuerdo con los términos de Hannah Arendt, es un auténtico “milagro” que salva al mundo y al dominio de los asuntos humanos de la ruina natural lo que se produce con el fenómeno de la natalidad, hasta el punto que se podrá mostrar cómo de hecho “arraiga ontológicamente la facultad de obrar.”<sup>198</sup> Y en sus *Memorias* Jonas explícitamente afirma: “el tratamiento de la relación padres-hijo, en el que el tema es la conexión entre ser y deber, entre ontología y ética”.<sup>199</sup>

Sobre este paradigma eminente de responsabilidad Jonas precisa ciertos rasgos definidores:

- a) La responsabilidad es una relación no recíproca. Tradicionalmente la relación entre derechos y deberes se ha planteado como una relación de reciprocidad, según la cual los deberes son la contrafigura de un derecho. No es el caso del

---

<sup>196</sup>TME. Pág. 35.

<sup>197</sup>PR. Pág. 163

<sup>198</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*. Trad. de R. Gil Novalés, Paidós, Barcelona 1998. Pág. 278.

<sup>199</sup> *Memorias*. Pág. 350.

imperativo de la responsabilidad para con las generaciones futuras que Jonas propone puesto que no está basado en la reciprocidad, ya que tales generaciones no existen aún. Así lo explica:

La ética que nosotros buscamos tiene que ver precisamente con lo que todavía no es, y su principio de responsabilidad habrá de ser independiente tanto de cualquier idea de un derecho como de la idea de reciprocidad (...). El origen de la idea de responsabilidad no es la relación entre adultos autónomos (derechos y deberes recíprocos), sino la relación- consustancial al hecho biológico de la procreación-con la prole que necesita de protección. Lo que cambia es el concepto de deber cuando hablamos de responsabilidad respecto de las generaciones futuras. Esto necesita una fundamentación distinta.<sup>200</sup>

- b) La primacía del deber-ser del objeto que depende del deber-hacer del sujeto permite matizar otra diferencia entre lo ético y lo metafísico. Expone Jonas:

lo primero es el deber-ser del objeto; lo segundo el deber-hacer del sujeto llamado a cuidarse del objeto., la responsabilidad del sujeto engloba el ser de las cosas, debe velar por aquello que es digno de ser. Así pues, lo primero es del deber-ser de la cosa (...) la responsabilidad por este bien-un bien cuya existencia nunca está garantizada, un bien que depende enteramente de nosotros-es una responsabilidad tan incondicional e irrevocable como puedan serlo las establecidas por la naturaleza (si es que no es una de ellas).<sup>201</sup>

- c) Con la referencia al futuro la responsabilidad trasciende el presente y se hace inclusión del mañana en la preocupación de hoy, adquiriendo una dimensión y cualidad totalmente nuevas. En palabras de Jonas:

La responsabilidad primordial del cuidado paterno es la primera que todo el mundo ha experimentado en sí mismo. En este paradigma fundamental se hace clara de la manera más convincente la vinculación de la responsabilidad a lo vivo. Sólo lo vivo, por tanto, en su menesterosidad e inseguridad-y, por principio, todo lo vivo-, puede ser en general objeto de responsabilidad, por no por eso tiene ya que serlo: un ser viviente es sólo la primera condición de ello en el objeto. Pero la distinción característica del hombre-el hecho de que sólo él puede tener responsabilidad-significa a la vez que tiene que tenerla también por otros iguales a él (ellos mismos posibles sujetos de responsabilidad) y que, en una u otra relación, ya la tiene siempre: la capacidad de responsabilidad por alguien alguna vez (lo que no significa ejercerla y ni siquiera sentirla) es algo que pertenece tan indisolublemente al ser del hombre como que éste es en general capaz de responsabilidad.<sup>202</sup>

---

<sup>200</sup>PR. Págs. 82-87.

<sup>201</sup>PR. Págs. 164,167-168.

<sup>202</sup>PR. Pág. 173.

El sentido prospectivo de la responsabilidad jonasiana apunta a que somos responsables de nuestro poder, de todas aquellas potencialidades que encierra y mucho más en la era de la civilización tecnológica. En nuestro poder está la capacidad de desplegar actos en el mundo cuyas consecuencias pueden ser más o menos irreversibles para con la naturaleza y las generaciones futuras: “mediante la extrapolación de nuestros propios temores y deseos, penas y alegrías, reconocemos a esos hombres futuros, en una especie de contemporaneidad ficticia, el derecho que esta ética reconoce también a los contemporáneos y nos ordena respetar, y el respeto anticipado a este derecho, dado que somos sus únicos causantes, será responsabilidad nuestra.”<sup>203</sup> Y es que precisamente el problema de una ética de la responsabilidad para con el futuro se relaciona muy estrechamente con la cuestión de las técnicas del poder, con las cuestiones de los límites y del control, acerca de quién va a determinar realmente qué se hace y qué se deja de hacer. “Que se imponga límites es el primer deber de toda responsabilidad”, nos dice Jonas<sup>204</sup>. Ya que es la condición de su existencia, pues sólo así es posible la sociedad, lo cual también implica controlar nuestro poder en aras de una humanidad futura. La responsabilidad depende del saber prever, es decir de la capacidad de previsión del futuro, de la capacidad de prever las consecuencias futuras de nuestra acción técnica

La responsabilidad cósmica que Jonas propone representa un compromiso con lo vivo. El vulnerable valor de la existencia, en su menesterosidad e inseguridad, es objeto de responsabilidad. Es una exigencia erigida para no mermar las posibilidades existenciales de las generaciones futuras.

#### **4.4. Valoración crítica**

El humanismo actual, como una expresión más de la crisis de la Modernidad y el sujeto, ha puesto a su servicio de manera irracional y desmesurada a la ciencia y a la técnica y, como consecuencia de ello y efecto inevitable, ha producido la crisis ecológica al planeta. Ante esta situación la naturaleza expoliada y considerada de manera

---

<sup>203</sup>PR. Pág. 87.

<sup>204</sup>CPF. Pág. 127

instrumental pasa, fruto de la ética jonasiana, a ser considerada como un valor en sí y se reconoce en ella un interés ético. Queda claro que el círculo hermenéutico creado por Jonas, con sus respectivas correspondencias de los tres axiomas: “La vida dice sí a la vida; la idea de humanidad exige ser realizada; el ser es mejor que el no-ser”, determinó la necesidad de elaborar una ética de mayor alcance, superadora del antropocentrismo, que abarque, que tenga en cuenta a la naturaleza y seres vivos. Parecería que este cambio de paradigma importa pasar de una consideración antropocéntrica a una concepción biocéntrica. Sin embargo, entiendo que su ética es una vía media inclinada más hacia el biocentrismo con el fin de articular deberes con normas y procedimientos, alejada del antropocentrismo como expresión del absolutismo y abuso de dominio del hombre, pero ciertamente antropológica pues la obligación moral a la que la responsabilidad convoca sigue siendo exclusivamente humana.

Podría denominarse esta concepción como “ética antropológica” la cual importa un matiz que reconoce en origen que la ética procede de los seres humanos porque sólo ellos tienen la aptitud para la moral, sólo ellos son los protagonistas de la moral, sin embargo no se considera que los intereses humanos deban imponerse absolutamente sobre los del mundo natural no-humano. Es decir, que lo que constituye el interés moral afecta no sólo al hombre sino que incluye y considera a la biosfera entera.

Si bien Jonas rebatió el antropocentrismo adhiriendo al concepto de “ecología profunda” entendido éste como una defensa del valor humano en su relación solidaria con la naturaleza, otorgándole además un interés ético, se diferencia de otros autores como Arne Naess<sup>205</sup> y Peter Singer<sup>206</sup> donde sus propuestas derivan en un antihumanismo. Arne Naess y sus discípulos proponen dejar de considerar al hombre como fin del universo, sustituir este “egocentrismo” de la especie humana por un nuevo “igualitarismo biosférico” capaz de tener en cuenta a los demás seres de la naturaleza. El hombre no tendría un estatus diferente a cualquier otro ser vivo en general. Condenan la Declaración Universal de los Derechos del Hombre por considerarla un instrumento

---

<sup>205</sup>Naess Arne, autor del libro *Ecology, Community and Lifestyle* difundió la expresión *deep ecology* para indicar la ruptura con la ecología “superficial” acusada de seguir los prejuicios antropocéntricos.

<sup>206</sup>Singer Peter, autor del libro *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Madrid 2002, donde aboga por el principio ético sobre el que descansa la igualdad humana pretendiendo se extienda con igual consideración también a los animales.

al servicio de la dominación creado por la Modernidad contra otros seres vivos y contra la naturaleza. Por su parte Peter Singer planteará como cuestión crucial el sufrimiento de los animales, advirtiendo que los seres humanos no son los únicos seres capaces de sentir dolor y afirmando que el hombre en el seno de la naturaleza no es el único titular de derechos. Pretendía superar el antropomorfismo bajando al hombre de su privilegiado puesto en el cosmos resituándolo a su sitio “natural” entre los demás seres vivientes, eliminando las barreras entre especies, reconociendo una complejidad en la vida animal comparable a la humana, lo que lleva a algunos autores como Tom Regan<sup>207</sup> a convertir a los animales en sujetos de derechos.

Ciertamente Jonas rechaza al utilitarismo antropocéntrico sin embargo su pensamiento está alejado respecto de las posiciones antihumanistas precitadas. Si bien Jonas comparte la visión de una naturaleza portadora de un valor en sí y además también entiende debe ser objeto de la ética, sin embargo, y es una importante diferencia, no la reconoce como sujeto de derecho: “La naturaleza no es un sujeto de derecho. No es sujeto de derecho, más que aquel sujeto que puede emitir reivindicaciones en algún aspecto y reconocer que tengo también, frente a él derechos; derechos sometidos a un arbitraje en razón de la reciprocidad de derechos y deberes. No teniendo obligaciones respecto a nosotros, la naturaleza no tiene pues, derechos en el sentido de un sujeto de derecho”.<sup>208</sup>

La propuesta de Jonas habla de una ética global que abarca tanto al hombre como a la naturaleza, pero el sujeto activo de esta ética sólo puede ser el hombre. Niega totalmente la hipótesis de los derechos intrínsecos de la naturaleza que caracteriza al movimiento “ecología profunda” y consecuentemente la idea de considerarla como un participante de una relación de tipo contractual por entender Jonas que se trata de una idea incoherente desde el punto de vista filosófico.

Sin dudas una de las aportaciones más novedosas de la ética jonasiana es la proyección de la responsabilidad hacia el futuro partiendo de la premisa de que el poder

---

<sup>207</sup> Tom Regan, autor del libro *The case of animal right* donde defiende los derechos morales de los animales.

<sup>208</sup> Jonas, Hans. “*De la Gnosis al Principio de Responsabilidad*”. Entrevista de Jean Greisch y ErnyGillen con Hans Jonas. Publicado en Revista *Esprit*, nº5, París, 1991.

de la acción tecnológica ha novado completamente el alcance de la responsabilidad. Jonas piensa el deber a partir de nuestro poder hacer. El poder de la acción humana determina nuestra responsabilidad. La responsabilidad de cara al futuro que propone Jonas no está ceñida al pasado ni a las condiciones mínimas de la acción, sino que concibe a la responsabilidad como tarea (tener-que), como una obligación o deber del agente de hacerse cargo de lo contingente y de las consecuencias de su acción/omisión con independencia de las intenciones que determinaron la puesta en marcha de su acción. Tal como lo entiende Jonas toda acción está cargada de futuro, y la preocupación por sus consecuencias es una preocupación por la temporalidad. La ética orientada hacia el futuro abre una dimensión temporal que tiene como objetivo la preservación de la naturaleza y las condiciones de vida que propicien un mundo dignamente habitable para las generaciones futuras. Para que “la humanidad sea”. Así explica Jonas la referencia moral que le asigna a las generaciones futuras: “mediante la extrapolación de nuestros propios temores y deseos, penas y alegrías, reconocemos a esos hombres futuros, en una especie de contemporaneidad ficticia, el derecho que esta ética reconoce también a los contemporáneos y nos ordena respetar, y el respeto anticipado a este derecho, dado que somos sus únicos causantes, será responsabilidad nuestra”.<sup>209</sup>

Así como novedoso, el planteamiento de generaciones venideras inexistentes como referencia moral, ha abundado en críticas. Al respecto el filósofo y ensayista español Fernando Rodríguez Genovés expresa:

La responsabilidad mora, a nuestro juicio, se pone de manifiesto y *se la juega* siempre en el momento presente (de cada presente), que es la dimensión *real de la realidad*; vale decir: vaso en que se vierte el pasado y depósito en que crece lo nuevo. Hacerse cargo de nuestra vida (cada uno de la suya): he aquí la idea esencial de la responsabilidad moral, lo cual significa tomar nuestra parte, apropiarse del presente, hacerse presente y patente a través de acciones libres. (...) ¿De qué manera debe establecerse la relación moral con las generaciones futuras? Sería abusivo afirmar que con ellas puede establecerse propiamente una cooperación, pues el principio de reciprocidad, indispensable para hablar de *relación moral* (o de experiencia moral), está en ese caso ausente, y además los agentes morales en la dimensión futura son seres virtuales, supuestos o sobreentendidos, no reales. No hay aquí, por tanto, relación directa, sino por delegación, en estricta *representación*, o sea, un legado que transmitimos a la posteridad, a la que cedemos nuestra parte de

---

<sup>209</sup>PR. Pág. 227.

realidad y nuestra responsabilidad, o mejor, a los sujetos receptores de la sucesión que son quienes deben hacerse cargo de la misma (o de las mismas). Con todo, repárese en dos hechos sustanciales: 1. La deliberación y la decisión moral que emprendemos, se lleva a cabo desde la perspectiva de la generación contemporánea, a la que se pertenece, la cual no tiene por qué avenirse o concordar con las pasadas o futuras (casi me atrevería a decir que muy probablemente no sea así, pues de serlo sería bastante incierto o impreciso hablar de generaciones, y aún de historia). 2. La actitud de atención y entrega hacia las generaciones futuras no debe producirse al precio de una privación grave o hipoteca de las contemporáneas. (...) La responsabilidad moral significa, por tanto, hacemos cargo de nuestro presente y nuestra actualidad, asumir nuestras tareas con disposición positiva y no desmejorarnos en nuestra generación, pues cada generación determina el presente y la actualidad que le sucede.<sup>210</sup>

En contraposición a lo citado el Profesor de Filosofía de la Universidad de Cardiff RobinAttfield<sup>211</sup> desde una perspectiva consecuencialista sostiene:

Los intereses afectados incluyen los intereses futuros de personas actuales y de fetos humanos, además de aquellos relativos a criaturas actuales no humanas, y también los de personas futuras y otras criaturas que no pueden ser reconocidos todavía. Las acciones humanas jugarán un importante rol a la hora de determinar no sólo qué humanos existirán, sino incluso qué no-humanos; podemos incluso influir considerablemente en la calidad de vida de todos ellos, y asumir así responsabilidades en relación a los impactos previsibles resultantes de nuestras acciones. (...) Evidentemente, y desde el momento en que no podemos hacerles ninguna consulta, este principio no se aplica de forma directa a las generaciones futuras. Pero resulta ciertamente posible considerar sus intereses por parte de los que toman' decisiones que afectan a dichas generaciones. Y esto es, justamente, lo que demanda la importante variedad de teoría ética conocida como «consecuencialismo». Ésta defiende que los que deciden han de evaluar los impactos, buenos y los malos, de una acción sobre las partes afectadas; o, de otro modo, seguir reglas que en conjunto puedan optimizar el balance de los impactos buenos sobre los malos para dichas partes, y siempre que las reglas de este tipo estén disponibles.

La concepción amplia que Jonas plantea respecto de la responsabilidad no deja de ser problemática. La extensión y el alcance se proyectan en el espacio y en el tiempo tanto como pueda llegar el poder tecnológico que hemos creado y lanzado sobre hombres y medio ambiente. Sin embargo esta idea nacida de su pensamiento filosófico se problematiza cuando requiere particularmente respuestas jurídicas que le den sustento a las acciones que pretende llevar a cabo.

<sup>210</sup>Rodríguez Genovés, Fernando. “Responsabilidad y temporalidad: ensayo de una ética del presente”. *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol.VII, 2002, págs.. 143-146.

<sup>211</sup>AttfieldRobin “Generaciones futuras. Considerando todas las partes afectadas”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº32, (junio de 2005), pp.35-46.

Los principales problemas se presentan respecto de la determinación y prueba de la relación causal para la atribución de responsabilidad por daño ambiental. Es decir la dificultad aparece o está dada por establecer el nexo causal que vincule al agente con las consecuencias de su acción y desde esta concepción prospectiva determinar nuevamente el nexo causal para realizar la imputación por unos daños futuros que aún no se han producido, que no se revelarán y se estimarán hasta bastante tiempo después de iniciada la acción perjudicial.

Así, pues, el concepto tradicional de la responsabilidad civil, está basado en la idea aristotélica de justicia conmutativa y opera en el ámbito interpersonal, buscando restablecer el equilibrio o igualdad perdido entre las partes en un supuesto de daño, y que se traslade las consecuencias del perjuicio al causante del daño, por medio de la compensación (responsabilidad subjetiva basada en la culpa del agente). Esto ya nos marca una diferencia con los daños que habitualmente se producen en el medio ambiente, es decir, que lesionan los componentes del medio natural, ya que son daños que suelen afectar a una colectividad, siendo esta además frecuentemente una colectividad indeterminada. No existe una víctima individual o individualizable. Los daños al medio ambiente suelen ser, además, de carácter difuso (no existe propiamente un titular perjudicado) y continuados, no se tienen porque producir por una única actuación, sino que en muchas ocasiones aparecen después de varias acciones prolongadas en el tiempo.

Esta caracterización, que nos muestra los componentes del daño ambiental, nos lleva a considerar un primer inconveniente que es de la legitimación activa. Al ser los afectados una comunidad determinada de individuos, su carácter colectivo, pueden generarse diversas demandas sobre un mismo efecto dañino y como contraparte también pueden ser varios los agentes que han producido el daño, a su vez con distinta intensidad y también puede ser no al mismo tiempo sino en momentos diferentes. Esto genera los siguientes interrogantes: ¿Qué agentes causaron el daño? ¿Uno es más responsable que otro porque generó mayor daño? ¿Y cómo determinar el grado de responsabilidad de cada uno en estos supuestos?



Al ser el daño un elemento esencial de la responsabilidad civil, a falta del mismo, es decir, si no hay daño, no se puede hablar de responsabilidad. Es decir, cuando se trata de la responsabilidad civil por daño ambiental existen limitaciones en la mayoría de los sistemas jurídicos vigentes ya que presenta serios problemas la determinación y prueba de la relación causal para la atribución de responsabilidad por daño ambiental. En materia ambiental, la configuración, comprobación y/o prueba de ese daño causado no siempre es fácil o posible, debido a, entre otras cosas, las propias características que aquí analizamos de los daños ambientales, a las incertidumbres de la ciencia y a los avances tecnológicos ilimitados. En los casos de responsabilidad ambiental, la prueba del daño se convierte en un problema con marcadas singularidades. Resulta sumamente complejo establecer la relación de causa y efecto a partir elementos de análisis y valoración que son estrictamente técnicos, de apreciación controvertida y compleja en el proceso judicial de imputación de la responsabilidad.

Sin embargo, debemos dejar constancia que en las legislaciones más avanzadas existen modulaciones significativas sobre los presupuestos de responsabilidad civil cuando se trata de daños ambientales. En tales ordenamientos jurídicos se modifica el significado de culpa y pasa a ser entendido “como riesgo en el desarrollo de la actividad que se lleva a cabo”. Al mismo tiempo se adopta el concepto de *responsabilidad objetiva* la cual eventualmente recae sobre los operadores de actividades “peligrosas” con el fin de que opten por un comportamiento responsable frente a la onerosidad que supondría la cobertura de un probable daño. Respecto del alcance de dicha responsabilidad objetiva diremos que la sola creación de riesgo para terceros es causa para hacer recaer sobre el autor la responsabilidad derivada de aquél. De lo expuesto surge con claridad que lo normado recepta el concepto jonasiano derivado del principio de responsabilidad y de la heurística del temor, esto es el llamado principio de precaución. Contribuye esto a evaluar la plausibilidad de la ética jonasiana superadora ya de una primera etapa propositiva. Esto último, la recepción de la ética jonasiana, será tratado a continuación en la cuarta parte del presente trabajo.

## CUARTA PARTE

### RECEPCIÓN DE LA ETICA JONASIANA

#### CAPITULO V

##### 5.1. Positivación jurídica de la ética jonasiana

Las aportaciones de la obra de Hans Jonas a la necesidad de renovación teórica y práctica de la ética ha ampliado el debate sobre la valoración de lo ambiental como tema relevante desde el punto de vista moral y político. Precisamente el objetivo principal de la responsabilidad hacia el futuro impulsada por Jonas insta a realizar cambios políticos visibles.

¿Cómo es posible detener de algún modo esta desmesura avasallante de la civilización tecnológica? ¿Cómo generar defensas en el sistema inmunológico de la humanidad para impedir una catástrofe ambiental?. Al respecto sostiene Jonas:

Sería mucho mejor, pues, que por el camino de la razón, y por un juicio y un análisis realmente objetivos de las cosas, se alcanzasen formas y normas de conducta, pero que deberían también respetarse. Ahora bien, tal cumplimiento sólo se puede garantizar si por detrás hay un poder que fuerza la observancia, esto es, cuando también hay sanciones. En la práctica debe concurrir el poder; poder significa política, y política es, hoy, política a gran escala. Esto es aplicable, en primer lugar, a las grandes potencias industriales; el problema de una ética de la responsabilidad para con el futuro se relaciona, por desgracia, muy estrechamente con la cuestión de las técnicas del poder, con la cuestión acerca de quién va a determinar realmente qué se hace y qué se deja de hacer. La omisión es, en determinadas circunstancias, un factor totalmente decisivo, puesto que no tanto qué es lo que hagamos, sino a qué renunciemos, es tal vez lo más urgente.<sup>212</sup>

Cuando Jonas habla de poder y política se refiere a las acciones que desde el Estado se deben generar para imponer límites a la devastación del medio ambiente ya que esto es el primer deber de toda responsabilidad. Las normas de conducta y las sanciones que su violación conllevan nos llevan al ámbito del Derecho puesto que debemos analizar la

---

<sup>212</sup>CPF. Pág. 117.

positivación jurídica, esto es las leyes y sus fundamentos, que receptan y consagran normativamente la responsabilidad propuesta por Jonas.

Recordemos que la responsabilidad cósmica que propone Jonas representa un compromiso con lo existente, con la humanidad, siendo el prototipo de responsabilidad “la responsabilidad del hombre por el hombre” y también en última instancia con la vida. Jonas sostiene:

En este paradigma fundamental se hace clara de la manera más convincente la vinculación de la responsabilidad con lo vivo. Sólo lo vivo, por tanto, en su menesterosidad e inseguridad-y por principio todo lo vivo-, puede ser en general objeto de responsabilidad.<sup>213</sup>

En definitiva, el biocentrismo sería el paradigma en el que se apoya la responsabilidad jonasiana estableciendo un compromiso para no mermar las posibilidades existenciales de las generaciones futuras.

Pues bien, la positivación jurídica implica una técnica jurídica que plasme en una norma el valor que se quiere defender, que se pretende preservar. Y es aquí donde comenzamos a comprobar la recepción de la ética jonasiana en el derecho positivo, la plausibilidad de la misma. En primer término comenzaré por el derecho positivo argentino ya que nada menos que en la Carta Magna, en nuestra Constitución de la Nación Argentina, encontramos una norma que recepta el principio de responsabilidad de Jonas.

El artículo 41 de la Constitución Nacional<sup>214</sup> en sus dos primeros párrafos establece:

*Todos los habitantes gozan del derecho a un ambiente sano, equilibrado, apto para el desarrollo humano y para que las actividades productivas satisfagan las necesidades presentes sin comprometer las de las generaciones futuras; y tienen el deber de preservarlo. El daño ambiental generará prioritariamente la obligación de recomponer, según lo establezca la ley.*

*Las autoridades proveerán a la protección de este derecho, a la utilización racional de los recursos naturales, a la preservación del patrimonio natural y cultural y de la diversidad biológica, y a la información y educación ambientales.*

---

<sup>213</sup> PR. Págs. 172-173.

<sup>214</sup> <http://infoleg.mec.gov.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.htm>

Lo primero que cabe decir es que el artículo transcrito se encuentra en el título “Nuevos Derechos y Garantías” de nuestra Constitución y fue producto de la Reforma del año 1994. Debo subrayar la ubicación de la norma ya que ella integra, junto con otros artículos, la recepción e incorporación en nuestro positivismo constitucional de los denominados “Nuevos Derechos Humanos”. Conforme a ello desde el propio texto constitucional se establece un vínculo entre los derechos humanos y los derechos ambientales, lo cual lleva a preguntarnos: ¿cuál es la naturaleza de la relación entre los derechos humanos y el medio ambiente?

A medida que crece la concienciación sobre el medio ambiente, se entiende mejor que la supervivencia y el desarrollo de la humanidad y el disfrute de los derechos humanos dependen de un medio ambiente saludable y seguro. En consecuencia, la necesidad de proteger y promover un medio ambiente saludable es indispensable no solo para los derechos humanos, sino también para proteger el patrimonio común de la humanidad. Al establecer la relación entre los derechos humanos y el medio ambiente, los instrumentos de derechos humanos y ambientales contribuyen de manera significativa a garantizar el disfrute de los derechos humanos y un medio ambiente saludable. Aparece como prioridad y así se postula que el medio ambiente es una condición previa para el disfrute de los derechos humanos ya que se parte de la premisa de que la vida y la dignidad humana solo son posibles si las personas tienen acceso a un medio ambiente dotado de ciertas cualidades básicas. La degradación del medio ambiente, incluida la contaminación del aire, el agua y la tierra, puede afectar la efectividad de determinados derechos, aquellos “viejos derechos humanos”, reconocidos desde hace tiempo, como los derechos a la vida, la alimentación y la salud.

Fruto de esta relación es su utilización como técnica jurídica ya que los derechos humanos sirven para enfrentar los problemas del medio ambiente, desde un punto de vista tanto formal como de fondo. Esto permite utilizar los derechos humanos para alcanzar niveles adecuados de protección del medio ambiente. Desde un punto de vista formal, algunos derechos, como los de acceso a la información, participación en los asuntos públicos y acceso a la justicia, son fundamentales para lograr estructuras de gobierno que permitan a la sociedad adoptar procesos decisorios justos con respecto a

las cuestiones ambientales. Desde un punto de vista de fondo, este planteamiento subraya las dimensiones ambientales de algunos derechos protegidos.

Del mismo modo, el examen de muchos instrumentos ambientales, lo cual marca una tendencia manifiesta, muestra que estos articulan sus objetivos con respecto a la protección de la salud pública y el medio ambiente, incorporan nociones del patrimonio común de la humanidad y consideran la protección ambiental un componente esencial para la supervivencia y el desarrollo humanos. Además, como corolario, proclaman también expresamente la importancia del acceso a la información, la participación pública y el acceso a la justicia en los asuntos ambientales, que son garantías cruciales para la democracia y el estado de derecho. Vaya a título de ejemplo el art. 43 de nuestra Constitución Nacional<sup>215</sup> que prescribe:

*Toda persona puede interponer acción expedita y rápida de amparo, siempre que no exista otro medio judicial más idóneo, contra todo acto u omisión de autoridades públicas o de particulares, que en forma actual o inminente lesione, restrinja, altere o amenace, con arbitrariedad o ilegalidad manifiesta, derechos y garantías reconocidos por esta Constitución, un tratado o una ley. En el caso, el juez podrá declarar la inconstitucionalidad de la norma en que se funde el acto u omisión lesiva.*

*Podrán interponer esta acción contra cualquier forma de discriminación y en lo relativo a los derechos que protegen al ambiente, a la competencia, al usuario y al consumidor, así como a los derechos de incidencia colectiva en general, el afectado, el defensor del pueblo y las asociaciones que propendan a esos fines, registradas conforme a la ley, la que determinará los requisitos y formas de su organización.*

*Toda persona podrá interponer esta acción para tomar conocimiento de los datos a ella referidos y de su finalidad, que consten en registros o bancos de datos públicos, o los privados destinados a proveer informes, y en caso de falsedad o discriminación, para exigir la supresión, rectificación, confidencialidad o actualización de aquéllos. No podrá afectarse el secreto de las fuentes de información periodística.*

*Cuando el derecho lesionado, restringido, alterado o amenazado fuera la libertad física, o en caso de agravamiento ilegítimo en la forma o condiciones de detención, o en el de desaparición forzada de personas, la acción de hábeas corpus podrá ser interpuesta por el afectado o por cualquiera en su favor y el juez resolverá de inmediato, aun durante la vigencia del estado de sitio.*

Conforme a lo expuesto, y de lo consagrado en las normas transcritas, vemos como la necesidad, planteada por Jonas, de ampliación de la responsabilidad con el fin de asegurar el futuro de la humanidad ha sido receptada. Así queda plasmada la visión

---

<sup>215</sup> <http://infoleg.mecon.gov.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.htm>

político-práctica o la doble dimensión, moral y política, personal y social, de la ética de Jonas.<sup>216</sup>

Otro de los conceptos, derivado del principio de responsabilidad y de la heurística del temor, es el llamado principio de precaución, al cual Jonas contribuyó a sentar su base filosófica y tiene por objetivo situar al medioambiente en el centro de las políticas públicas.

El mencionado principio ha sido analizado en el capítulo II de la Segunda Parte del presente trabajo y allí se expuso que el núcleo del principio de precaución se halla la idea de que frente a la posibilidad de incurrir en daños, las decisiones políticas a la hora de proteger el medioambiente (y con ello el bienestar de las futuras generaciones) deberían tomarse adelantándose a la certidumbre científica. Requiere que en todo momento en que exista una razonable incertidumbre en relación a los posibles daños ambientales o a la privación social que puedan surgir de un determinado proceder evitar el riesgo llegue a ser una norma de decisión establecida. De manera que donde existan amenazas de daños graves e irreversibles, la falta de certezas científicas completas no debe tomarse como razón para minimizar los controles o postergar las medidas que impidan la degradación medioambiental, sino por el contrario se impone una actitud vigilante y prudente anticipación. La precaución es una respuesta a la incertidumbre que generan los riesgos tecnológicos.

También aquí debemos señalar la normativa que le dio recepción a este concepto derivado de la ética jonasiana y que le dio positivación jurídica al mismo. Volvemos al derecho positivo argentino y ponemos bajo análisis la Ley Nacional N° 25.675<sup>217</sup> denominada “Ley General del Ambiente” la cual sigue los lineamientos establecidos en la Constitución Nacional. En esta Ley, como se verá, quedan plasmados, además del principio bajo análisis, otros que integran la ética jonasiana.

La ley establece en su primer artículo "presupuestos mínimos para el logro de una gestión sustentable y adecuada del ambiente, la preservación y protección de la

---

<sup>216</sup> Conf. Sepúlveda Ferriz José Luis y Moratalla Tomás Domingo. “*Responsabilidad política y justicia ambiental: la exigencia de un modelo de justicia para la humanidad y el planeta*”. En Kalagatos, Revista de Filosofía. 2011. Ver en: [http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V8N16\\_Ver\\_2011](http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V8N16_Ver_2011)

<sup>217</sup> <http://www.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/75000-79999/79980/norma.htm>

diversidad biológica y la implementación del desarrollo sustentable", siendo aplicado este criterio -según el artículo 6- en todo el territorio nacional para asegurar la protección ambiental debiendo prever "las condiciones necesarias para garantizar la dinámica de los sistemas ecológicos, mantener su capacidad de carga y, en general, asegurar la preservación ambiental y el desarrollo sustentable".

El artículo 2 se refiere a los once objetivos de la ley, ellos son:

- Asegurar la preservación, conservación, recuperación y mejoramiento de la calidad de los recursos ambientales, tanto naturales como culturales, en la realización de las diferentes actividades vinculadas con los seres humanos (antrópicas);
- Promover el mejoramiento de la calidad de vida de las generaciones presentes y futuras, en forma prioritaria;
- Fomentar la participación social en los procesos de toma de decisión;
- Promover el uso racional y sustentable de los recursos naturales;
- Mantener el equilibrio y dinámica de los sistemas ecológicos;
- Asegurar la conservación de la diversidad biológica;
- Prevenir los efectos nocivos o peligrosos que las actividades antrópicas generan sobre el ambiente para posibilitar la sustentabilidad ecológica, económica y social del desarrollo;
- Promover cambios en los valores y conductas sociales que posibiliten el desarrollo sustentable, a través de una educación ambiental;
- Organizar e integrar la información ambiental y asegurar el libre acceso de la población a la misma;
- Establecer un sistema de coordinación entre diferentes jurisdicciones, para implementar políticas ambientales nacionales y regionales;
- Establecer procedimientos y mecanismos adecuados para la minimización de riesgos ambientales, para la prevención y mitigación de emergencias ambientales y para la recomposición de los daños causados por la **contaminación ambiental**.

Determinando a continuación en el artículo 3 que la ley es de carácter nacional, pública y debe ser utilizada mediante la interpretación y la aplicación de sus conceptos en legislaciones específicas, ya que esta ley es generalística y determina un criterio prevalente.

Y en el artículo 3 se determina la interpretación y la aplicación de la ley mediante la aplicación de los distintos principios de la política ambiental:

- Principio de congruencia: el modo de aplicación de esta ley a nivel provincial o municipal debe estar de acuerdo con ésta, en caso contrario prevalece esta ley sobre cualquier tipo de legislación que se le oponga.
- Principio de prevención: las fuentes y causas de problemas ambientales se deben atender con prioridad y de manera integrada, tratando de impedir posibles daños en el ambiente.
- Principio precautorio: en caso de peligro de daño grave o irreversible esta ley faculta aún con desinformación o certeza científica de adoptar medidas para impedir la degradación del medio ambiente.
- Principio de equidad intergeneracional: los responsables de la protección ambiental deben cuidar del uso y goce del ambiente teniendo en cuenta a las generaciones presentes y futuras.
- Principio de progresividad: este principio adopta la progresividad para la adaptación de las medidas que puedan implementarse, sean interinas o finales, obligando a adaptarlo en un cronograma de objetivos.
- Principio de responsabilidad: quién genere efectos degradantes ambientalmente, sea en la actualidad o a futuro, es el responsable de las acciones preventivas y correctivas para su recomposición, sin perjuicio de la vigencia de los sistemas de responsabilidad que correspondan.
- Principio de subsidiariedad: el Estado nacional y la administración pública con sus diferentes jerarquías tienen la obligación de colaborar, y de ser necesario, participar en forma complementaria en el accionar de los individuos (particulares) en la preservación y conservación del ambiente.
- Principio de sustentabilidad: el desarrollo tanto económico como social y el aprovechamiento de los recursos naturales deben realizarse mediante una gestión apropiada sin comprometer a las presentes y futuras generaciones.
- Principio de solidaridad: la Nación y las provincias son responsables en prevención y la mitigación de los efectos ambientales transfronterizos negativos de su propio accionar, así como de la minimización de los riesgos ambientales sobre los sistemas ecológicos compartidos.
- Principio de cooperación: los recursos naturales y sistemas ecológicos compartidos deben ser utilizados equitativamente y de forma racional, el tratamiento y mitigación de las emergencias ambientales de efectos transfronterizos serán desarrollados de forma conjunta.



De la simple lectura de los objetivos enunciados y de los principios que fijan la política ambiental establecidos en la ley podemos ver cuánto de ella se encuentra impregnada de la filosofía de Hans Jonas. Las relaciones entre sí de las normas de conducta transcriptas nos muestran los pensamientos directrices, los valores fundantes y el efecto de irradiación de la ética jonasiana.

A la fuerza deóntica de los principios se le agrega, técnica jurídica mediante, una función interpretativa y una función integradora. La consecuencia práctica es o debe ser que el principio se erige en criterio preferente para la interpretación de las normas, por cuanto dota de sentido unitario y coherente al sistema normativo fijando la preeminencia del derecho ambiental. También estos principios orientan al legislador para que las leyes que se dicten se ajusten a ellos, y también al ser representativos del fundamento o razón del sistema sirven de criterio orientador al juez encargado de la aplicación de la norma.<sup>218</sup>

Además de las normas analizadas del orden nacional también existen leyes provinciales que receptan los principios precitados. También la existencia de Tratados internacionales que constituyen el marco normativo medio ambiental del planeta, ratificados por la República Argentina, admiten en sus textos los principios filosóficos que integran la ética jonasiana. A título de ejemplo se puede citar:

Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (aprobada por Ley 24.295)

Protocolo de Kyoto (aprobado por Ley 25.438)

Convención de las Naciones Unidas sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural (aprobada por Ley 21.836)

Protocolo de Montreal relativo a las Sustancias que Agotan la Capa de Ozono (aprobado por Ley 25.389)

Acuerdo Marco sobre Medio Ambiente del MERCOSUR (aprobado por Ley 25.841)

---

<sup>218</sup>Cafferatta, Néstor. *Responsabilidad Civil por Daño Ambiental*. Cap.12 en *Tratado de Responsabilidad Civil*, Trigo Represas-Lopez Mesa, 1ra. Ed.. La Ley .2004.

Convención de las Naciones Unidas para la Lucha contra la Desertificación (aprobada por Ley 24.701)

Convención de Basilea (aprobado por Ley 23.922)

Convenio sobre la Diversidad Biológica (aprobada por Ley 24.375)

Protocolo Tratado Antártico sobre Protección del Medio Ambiente (aprobado por Ley 24.216)

Convención sobre Humedales de Importancia Internacional (aprobada por Ley 23.919)

Convenio de Viena para protección de la Capa de Ozono (aprobado por Ley 23.724).

Y también: Declaración sobre las Responsabilidades de las Generaciones Actuales para con las Generaciones Futuras adoptada el 12 de noviembre de 1997 por la Conferencia General de la UNESCO en su 29ª reunión. Cuyos considerandos y parte resolutive parecen haber sido redactados por Hans Jonas, a saber:

“Preocupada por la suerte de las generaciones futuras ante los desafíos vitales que plantea el próximo milenio,

Consciente de que en esta etapa de la historia corren peligro la existencia misma de la humanidad y su medio ambiente,

Poniendo de relieve que el pleno respeto de los derechos humanos y los ideales de la democracia constituyen una base esencial para proteger las necesidades y los intereses de las generaciones futuras,

Afirmando la necesidad de establecer nuevos vínculos equitativos y globales de colaboración y solidaridad entre las generaciones y de promover la solidaridad intrageneracional con miras a la perpetuación de la humanidad,

Recordando que las responsabilidades de las actuales generaciones para con las futuras ya se han mencionado en distintos instrumentos, como la Convención para la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, aprobada por la Conferencia General de la UNESCO el 16 de noviembre de 1972, la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático y el Convenio sobre la Diversidad Biológica aprobados en

Río de Janeiro el 5 de junio de 1992, la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo aprobada por la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo el 14 de junio de 1992, la Declaración y el Programa de Acción de Viena aprobados por la Conferencia Mundial de Derechos Humanos el 25 de junio de 1993, y las resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre la protección del clima mundial para las generaciones presentes y futuras aprobadas desde 1990,

Decidida a contribuir a la solución de los problemas mundiales actuales mediante una cooperación internacional reforzada, a crear las condiciones para que la carga del pasado no comprometa las necesidades ni los intereses de las generaciones futuras y a legar a éstas un mundo mejor,

Resuelta a actuar para que las generaciones actuales tomen plena conciencia de sus responsabilidades para con las generaciones futuras,

Reconociendo que la tarea de protección de las necesidades y los intereses de las generaciones futuras, en especial mediante la educación, es fundamental para el cumplimiento de la misión ética de la UNESCO cuya Constitución consagra los ideales "de la justicia, la libertad y la paz" fundados en "la solidaridad intelectual moral de la humanidad",

Teniendo presente que el destino de las generaciones venideras depende en gran medida de las decisiones y medidas que se tomen hoy y que los problemas actuales, comprendidos la pobreza, el subdesarrollo tecnológico y material, el desempleo, la exclusión, la discriminación y las amenazas al medio ambiente, deben resolverse en beneficio de las generaciones presentes y futuras,

Convencida de que existe una obligación moral de formular, para las generaciones presentes, unas reglas de conducta que se inscriban en una perspectiva amplia y abierta al porvenir,

Proclama solemnemente, en este día 12 de noviembre de 1997, la presente Declaración sobre las Responsabilidades de las Generaciones Actuales para con las Generaciones Futuras

#### Artículo 1 - Necesidades e intereses de las generaciones futuras

Las generaciones actuales tienen la responsabilidad de garantizar la plena salvaguardia de las necesidades y los intereses de las generaciones presentes y futuras.

#### Artículo 2 - Libertad de elección

Es importante tomar todas las providencias necesarias para que, respetando los derechos humanos y las libertades fundamentales, las generaciones presentes y futuras puedan escoger libremente su sistema político, económico y social y preservar su diversidad cultural y religiosa.

#### Artículo 3 - Mantenimiento y perpetuación de la humanidad

Las generaciones actuales deben esforzarse por asegurar el mantenimiento y la perpetuación de la humanidad, respetando debidamente la dignidad de la persona humana. En consecuencia, no se ha de atentar de ninguna manera contra la naturaleza ni la forma de la vida humana.

#### Artículo 4 - Preservación de la vida en la Tierra

Las generaciones actuales tienen la responsabilidad de legar a las generaciones futuras un planeta que en un futuro no esté irreversiblemente dañado por la actividad del ser humano. Al recibir la Tierra en herencia temporal, cada generación debe procurar utilizar los recursos naturales razonablemente y atender a que no se comprometa la vida con modificaciones nocivas de los ecosistemas y a que el progreso científico y técnico en todos los ámbitos no cause perjuicios a la vida en la Tierra.

#### Artículo 5 - Protección del medio ambiente

- i. Para que las generaciones futuras puedan disfrutar de la riqueza de los ecosistemas de la Tierra, las generaciones actuales deben luchar en pro del desarrollo sostenible y preservar las condiciones de la vida y, especialmente, la calidad e integridad del medio ambiente.
- ii. Las generaciones actuales deben cuidar de que las generaciones futuras no se expongan a una contaminación que pueda poner en peligro su salud o su propia existencia.

iii. Las generaciones actuales han de preservar para las generaciones futuras los recursos naturales necesarios para el sustento y el desarrollo de la vida humana.

iv. Antes de emprender grandes proyectos, las generaciones actuales deben tener en cuenta sus posibles consecuencias para las generaciones futuras.

#### Artículo 6 - Genoma humano y diversidad biológica

Ha de protegerse el genoma humano, respetándose plenamente la dignidad de la persona humana y los derechos humanos, y preservarse la diversidad biológica. El progreso científico y tecnológico no debe perjudicar ni comprometer de ningún modo la preservación de la especie humana ni de otras especies.

#### Artículo 7 - Diversidad cultural y patrimonio cultural

Las generaciones actuales deberán velar por preservar la diversidad cultural de la humanidad respetando debidamente los derechos humanos y libertades fundamentales. Las generaciones actuales tienen la responsabilidad de identificar, proteger y conservar el patrimonio cultural material e inmaterial y de transmitir ese patrimonio común a las generaciones futuras.

#### Artículo 8 - Patrimonio común de la humanidad

Las generaciones actuales han de utilizar el patrimonio común de la humanidad, según lo define el derecho internacional, sin comprometerlo de modo irreversible.

#### Artículo 9 - Paz

i. Las generaciones actuales deben velar por que tanto ellas como las generaciones futuras aprendan a convivir en un ambiente de paz, seguridad y respeto del derecho internacional, los derechos humanos y las libertades fundamentales.

ii. Las generaciones actuales deben preservar a las generaciones futuras del flagelo de la guerra. Con ese fin, han de evitar que las generaciones futuras sufran las consecuencias perjudiciales ocasionadas por los conflictos armados y otros tipos de agresiones y la utilización de armas, contrarios a los principios humanitarios.

#### Artículo 10 - Desarrollo y educación

- i. Las generaciones actuales han de legar a las futuras las condiciones para un desarrollo socioeconómico equitativo, sostenible y universal, tanto individual como colectivo, en particular, mediante una utilización justa y prudente de los recursos disponibles a fin de luchar contra la pobreza.
- ii. La educación es un instrumento importante para el desarrollo de los seres humanos y las sociedades. Debe utilizarse para fomentar la paz, la justicia, el entendimiento, la tolerancia, la igualdad en beneficio de las generaciones actuales y futuras.

#### Artículo 11 - No discriminación

Las generaciones actuales deben abstenerse de realizar actividades y de tomar medidas que puedan ocasionar o perpetuar cualquier forma de discriminación para las generaciones futuras.

#### Artículo 12 - Aplicación

- i. Los Estados, el sistema de las Naciones Unidas, otras organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales, los particulares y los organismos públicos y privados han de asumir plenamente las responsabilidades que les incumben en la promoción, especialmente mediante la educación, la formación y la información, del respeto de los ideales consagrados en la presente Declaración y fomentar su pleno reconocimiento y aplicación efectiva por todos los medios apropiados.
- ii. Teniendo presente la misión ética de la UNESCO, se invita a la Organización a difundir la presente Declaración lo más ampliamente posible y a adoptar todas las medidas necesarias en sus esferas de competencia, para sensibilizar al público a los ideales que en ella se consagran.”.

Pese a la amplitud de la recepción de la ética jonasiana en el derecho positivo nacional e internacional, sin embargo, en los fundamentos de las normas sancionadas, lamentablemente no se cita la pertenencia de Hans Jonas respecto de los principios filosóficos acogidos. En la mayoría de los textos se explicita una situación de deterioro ambiental que sirve de premisa para justificar las acciones que dan lugar a la redacción de la norma ignorándose la proveniencia y pertenencia de los fundamentos a la obra de

Hans Jonas. Esta falencia puede hacerse extensivo a otros textos por fuera del Estado y de Organismos internacionales, como ONG o diversos grupos comprometidos con el medio ambiente. Vaya también el presente reproche para la Carta Encíclica Papal *Laudato Si* donde se nota en varios capítulos la recepción de la ética jonasiana, la deuda intelectual con la misma y sin embargo nuestro autor es ignorado en el listado de citas.

## **5.2. Sobre la libertad de investigación y sus restricciones**

En su obra *Técnica, medicina y ética* (1985), la práctica de *El principio de responsabilidad*, Hans Jonas elaboró una serie de ensayos sobre una parte aplicada ilustrando con ejemplos el nuevo tipo de cuestiones y obligaciones éticas que la tecnología nos pone en consideración y la forma de responder correctamente a ellas. Particularmente en el ámbito de la biología humana y de la medicina Jonas pretende dar el paso de lo general teórico a lo particular práctico presentando una “casuística” representativa del inexplorado territorio de la responsabilidad tecnológica.

Jonas parte de la premisa de que el filósofo está suficientemente cualificado para participar en las reflexiones tendientes a resolver a la cuestión de cómo una responsabilidad abstracta puede concretarse en una especie de “política científica” que determine cuál y cómo debe ser la relación existente entre la ciencia y la esfera de valores: ¿están separadas?, ¿o se penetran mutuamente en el conocimiento de las cosas?

Desde su análisis filosófico plantea Jonas dos convicciones muy arraigadas en el ámbito científico y que considera deben ser sujetas a revisión. Una es la *carencia de valores* de la ciencia, excepción hecha del valor de la verdad en sí y de su necesaria búsqueda; la otra la del derecho a la *libertad* incondicionada de esta búsqueda, es decir de la investigación.

La tesis de la carencia de valores de la ciencia implica una admonición a eliminar la subjetividad valorativa en aras de la objetividad. Al científico se le indica: “mantén tus propios valores e inclinaciones personales al margen de la investigación del objeto, no lo veas como querías que fuera, sino como es; sé un

observador imparcial y neutral... en una palabra: *sé objetivo*".<sup>219</sup> Y respecto al objeto de conocimiento mismo se lo considera neutral frente a los valores, es decir, es indiferente a ellos, y como tal la ciencia tiene que así verlo. Jonas entiende ver en ello un juicio general sobre la naturaleza de las cosas. Así lo expone:

La una es una postura metodológica, que debe permitir que la verdad del objeto sea la única en tomar la palabra; la otra es una tesis ontológica precisamente sobre aquella verdad del objeto: la de que no conoce algo así como diferencias entre los valores. Esta tesis ontológica a su vez incluye una epistemológica-conceptual sobre el estatus del valor, a saber, que tiene su sede exclusivamente en los sujetos humanos valoradores, se proyecta desde ellos sobre las cosas y no *puede* tener en ningún sentido su asiento en las cosas en sí: sólo nos pertenece de forma subjetiva, no al ser objetivo de las cosas. En este doble sentido, pues, se supone que la ciencia está libre de valores: metodológica y ontológicamente, abarcando "ontológico", aparte del ser de las cosas, también el ser del valor, es decir, conteniendo tanto una teoría natural como, en contraposición a ella, una teoría axiológica.<sup>220</sup>

La postura tradicional, sobre la indiferencia a los valores de la naturaleza, considera que ésta se completa con un devenir ciego y continuo de hechos regidos por una necesidad causal. Las leyes naturales no tienen relación con el contenido resultante de su régimen, lo posterior sigue tan sólo a la necesidad indiferente causada por el azar desde las condiciones previas existentes. La naturaleza carece de fines. Para Jonas de esta concepción se desprenden dos importantes consecuencias: la primera, es que no se puede pecar contra una naturaleza de tal modo indiferente en sí misma, se le puede hacer todo, hacer todo con ella, sin hacerse culpable ante ella, léase: carta blanca para el poder tecnológico. La segunda conclusión es el abismo insalvable que se abre entre ser y deber, ya que de la naturaleza considerada como un mero "lo que es" el hombre no puede tomar normas de comportamiento, no puede anclar sus valores en un ser objetivo, sino que tiene que producirlos a partir de su subjetividad y fijarlos de manera arbitraria. A todo este dogma, según Jonas, se puede contraponer una relación de obligación para con una naturaleza plenamente apreciada y ésta incluiría la obligación del ser humano en el futuro, es decir, la responsabilidad por el mismo. Conforme a ello el hombre no

---

<sup>219</sup>TME. Pág. 58.

<sup>220</sup>TME. Pág. 58.



puede tratar con descuido ni con el mundo de la vida extrahumana ni consigo mismo, recíprocamente, con la libertad de uso (no de abuso) está la obligación de conservar.<sup>221</sup>

Vinculado a lo expuesto esta la “libertad de investigación” siendo ésta una de las grandes consignas del mundo occidental y ella ocupa un lugar especial dentro del problema de apreciación de la libertad en general. Occidente le ha dado una posición especial en la humanidad ya que importa un derecho en principio incondicionado, es decir no limitado por el posible conflicto con otros derechos. Sin embargo a la hora de la acción toda libertad tiene sus límites en la ley, los usos, las costumbres sociales, no es por tanto jamás incondicional. Al respecto, haciendo una síntesis, Jonas nos da un panorama del devenir transitados desde aquel ideal baconiano hasta nuestros días:

Desde mediados del siglo pasado, y de forma acelerada en el nuestro, vivimos un traspaso cada vez más irresistible de la teoría, por “pura” que sea, al campo vulgar de la práctica en forma de *técnica científica*. Tarde y casi de repente, el temprano mandato de Francis Bacon (1561-1626) a la investigación natural de aspirar al *poder* sobre la naturaleza y elevar a través de él el estado material del ser humano se ha convertido en una verdad activa por encima de todas las expectativas. Aunque el “esoterismo” de las multiplicadas ramas del saber ha aumentado aún y sigue aumentando-hasta la virtual inaccesibilidad para todos, excepto los consagrados en cada especialidad-, la influencia de sus más remotas prestaciones teóricas es enorme: una influencia no, como antaño en el mejor de los casos, sobre el pensamiento y la opinión, sino sobre las condiciones y formas de la vida. Y con esto empieza en serio el tema “ciencia y ética”. Porque sea cual sea la influencia de la acción humana sobre el mundo real, y lo que por tanto afecta potencialmente al bienestar de otros, está sometido a la valoración moral y eventualmente a barreras legales. Tan pronto como estamos ante el poder y su uso, está en juego la moralidad. Quien ensalza a la ciencia por sus beneficios la expone también a la pregunta de si *todas* sus obras son beneficiosas.<sup>222</sup>

Jonas nos lleva en su análisis al planteamiento de los buenos y malos *efectos* de la ciencia y sus consecuencias. Sostiene que los límites entre teoría y práctica se han vuelto imprecisos ya que ambos están fundidos entre sí en lo más íntimo de la investigación, de forma que la antigua y honorable coartada de la “teoría pura”, y con ella la inmunidad moral que permitía, ya no existe. De esta observación surge el hecho incontestable que hoy la ciencia vive y se desarrolla en gran medida del

---

<sup>221</sup> Conf. *TME*. Págs.59-61.

<sup>222</sup> *TME*. Pág. 67.

*feedback* intelectual que le da precisamente su aplicación técnica, lo cual implica que de allí recibe sus mandatos: en qué dirección buscar, qué problemas resolver, y qué participación tendrá en los beneficios de la técnica. En definitiva las tareas de la ciencia son determinadas cada vez más por intereses externos en vez de por la lógica de la ciencia misma o por la libre curiosidad del investigador. Este aspecto intracientífico, esta problemática, es otra de las consecuencias tecnológicas planteadas por Jonas.

Nuestro autor entiende que los desarrollos prometedores o amenazadores en los campos de la ciencia y de la técnica no se pueden dejar a la disposición incontrolada del individualismo y del libre mercado. Al estar en juego el bien público es tarea que concierne al *legislador* responder al desafío mediante la creación de leyes que reconozcan derechos subjetivos, que también que protejan su uso, pero que también los limiten vinculándolos con deberes complementarios hacia otros sujetos jurídicos y hacia la sociedad en general. Tanto por los fines como por los medios de la ciencia, que no está exenta de culpa, dirige una difícil pregunta para el legislador si no habría que restringir, en general, la garantía de la libertad de la ciencia o la libertad de investigación mediante normas que en primera instancia permitan el uso de nuestro poder para superar deficiencias (sobre todo en medicina) pero no a cualquier precio. Lo fundamenta así:

Es mucho mejor soportar la carga de nuestra condición de creaturas y renunciar al cumplimiento de algunos deseos que sacrificar cosas sagradas a la posibilidad de unos cumplimientos, con los que la especie humana, lo mismo que con su poder, sobrepasa su ser natural.<sup>223</sup>

Vemos como Jonas, recapitulando lo expuesto en el presente trabajo, entiende el futuro de la civilización tecnológica a la luz de la *Sorge*, como lo que amenaza y hay que evitar, como lo amenazado y que hay que conservar. La *Sorge* presupone que el objeto merece la pena, que la vida y el ser humano son dignos del esfuerzo y de nuestra preocupación. Esta creencia importa, a veces, decir “no” al ejercicio de poder, pero esto implica un “sí” en el principio de responsabilidad que se traduce en *Sorge* para el futuro: ¡Que la humanidad sea!.

---

<sup>223</sup> PSD. Pág. 188.

## **CONCLUSIONES**

Leer a Hans Jonas es percibir el prodigio de que la filosofía se convierte en un objeto vivo y fascinante. Sus indicaciones y advertencias inmediatamente nos ponen en situación de pertenecer al imaginario pero selecto grupo de quienes buscan respuestas a los grandes temas morales y cuestiones cósmicas con los cuales, desde el inicio de los tiempos, cada generación debe confrontarse. Espero que este trabajo haya transmitido esta bella experiencia intelectual y además signifique para el lector, al menos, una introducción al pensamiento de este admirable filósofo. El análisis recorrido sobre los principales textos de la obra de uno de los filósofos más influyentes en el último cuarto del siglo pasado debería darle al estudioso un conocimiento esclarecedor sobre la trayectoria coherente del pensamiento de Hans Jonas. Un filósofo que desde sus primeros trabajos se nos presenta pleno de intuiciones originales, que sorprendió en sus inicios con el análisis de un movimiento histórico y luego, influenciado por la guerra vivida en carne y dolores propios, asumió la crisis de la Modernidad y la preocupación del estado actual del mundo. Desde las estrecheces de una trinchera hasta el ámbito académico, transitó por la autoafirmación del ser para finalmente avocarse al ámbito del deber.

Con un conocimiento preciso del rol del filósofo contemporáneo Jonas tiene muy en claro de qué la filosofía debe ocuparse, cuáles son los temas que debe abordar; considera que ella tiene que ver con nuestro propio ser y con el ser del mundo en el que estamos. Y expandiendo los límites también esta filosofía debería ser, según nuestro autor, formadora de conciencia y orientadora de la acción de los sujetos. Quizás esto último sea en Jonas, de acuerdo a su bagaje cultural, una lógica manifestación de su fascinación por los Profetas de Israel.

Recurro a Jonas porque mediante sus indicaciones y advertencias nos diagnostica el espíritu de nuestra época y nos confronta como generación con el problema planetario que amenaza nuestra existencia futura: la ciencia y la técnica han modificado profundamente las relaciones entre hombre y mundo. Nos pone en relación, como hombres contemporáneos, con los antiguos y medievales pre-técnicos, cuando la

naturaleza era algo estable, duradero, permanente, solamente afectada por los cambios cíclicos, capaz también de restaurarse sin dificultad curando los pequeños daños que el hombre le causaba producto de minúsculas y limitadas intervenciones. Esto ha cambiado radicalmente con la aparición de la ciencia hija de la Modernidad y la técnica que es su mejor producto derivado. Ahora el hombre contemporáneo es una amenaza para la continuación de la vida en la Tierra. No sólo puede acabar con su propia existencia, sino que puede alterar su esencia y desfigurarla mediante manipulaciones en uso y abuso de una razón instrumental. Ante la dimensión planetaria de una catástrofe posible Jonas entiende que ninguna ética anterior se encuentra a la altura de los desafíos del presente.

Con su pensamiento filosófico como herramienta Jonas intenta aportar una nueva ética que intente frenar el desastre ya que cada vez, entiende, estamos “más cerca del perverso fin”. Pudimos apreciar en la Primera Parte del presente Trabajo Final, que este interrogarse sobre los fundamentos de nuestro accionar en un contexto de apocalipsis tecnológico lo llevaron a ampliar el concepto de nihilismo, aprendido en la escuela de Heidegger y sus propios estudios sobre la Gnosis, al escenario de una situación contemporánea ella misma definida por el rechazo de los fines y la afirmación sin límite de la voluntad humana. Su propuesta se basa en una ética que tiene como punto de partida la transformación del obrar humano caracterizado por la acción tecnológica y la toma de conciencia de la vulnerabilidad de la naturaleza.

Jonas coloca en el centro de la ética el concepto de responsabilidad. Sin embargo, previo a ello, y para llegar a tal intuición, nuestro autor había reflexionado sobre la presencia de una finalidad intrínseca, tanto en la naturaleza humana como en la infrahumana. La naturaleza viva tiene un fin inherente: la conservación de la vida. A partir de ahí se afirma su convicción de que la ética debe ser preparada por una ontología.

La Segunda Parte, en su Capítulo II, nos permite analizar el “momento ontológico” de Jonas expresado en su texto *Fenomenología de la vida* donde nuestro autor establece el anclaje ontológico de la responsabilidad al expresar su propósito de realizar una interpretación ontológica de los fenómenos biológicos. Los instrumentos que Jonas utiliza en lo esencial son el análisis crítico y la descripción fenomenológica, aunque

también se atrevió a incursionar en especulaciones metafísicas sobre cuestiones últimas e indemostrables. Su investigación es crítica respecto del método objetivante y reduccionista de las ciencias naturales nacidas en la Modernidad ya que en su proceder metodológico despojan al ser de cualquier dimensión espiritual o trascendente. Mientras que la física y la biología modernas concluían que el universo y la vida en la tierra estaban esencialmente desprovistos de significado intrínseco, Jonas defiende que la totalidad de la vida orgánica, la vida en sí, posee un sentido que se expresa en las finalidades que en ella se desenvuelven. Jonas busca restablecer la finalidad y el significado en respuesta al modelo gnóstico que negaba que el mundo tuviera sentido, refutando al nihilismo también, lo cual determinó que nuestro autor se inclinara por una concepción teleológica que otorga sentido al cosmos.

Pensar la vida para Jonas, es comprender eso que la vida testimonia: el esfuerzo por ser o cuidado por sobrevivir como un proceso dinámico siempre en interacción con el medio buscando trascenderlo. Esto es interpretado por Jonas desde el existencial heideggeriano de la *Sorge* (preocupación del ser-ahí por ser). La *Sorge* el cuidado por la propia existencia y su preservación, como una manera de afirmar la vida, queda establecido por nuestro autor como un fin, como un rasgo distintivo de todo ser vivo. En su pretensión de construir una biología filosóficamente orientada de la vida, Jonas aplica esta categoría filosófica de la *Sorge* al campo de la biología y la presenta como una determinación ontológica del ser en general. Y también afirma que conlleva una genealogía biológica de la finalidad advertida en el proceso evolutivo, siendo este un proceso orientado hacia un fin, hacia formas de vida más complejas y perfectas, pero no siempre con éxito asegurado sino transitando una posibilidad.

Organismo y libertad son dos conceptos claves que expresan lo propuesto por Jonas en su *Fenomenología de la vida*. “Organismo” es concebido como un concepto general, descriptivo ontológicamente, aplicable a todos los vivientes compuestos por una estructura jerárquica de complejidad creciente que culmina en el ser humano, y en cuanto a “libertad” el concepto es utilizado por Jonas en su pretensión de descubrir “la raíz biológica de la libertad”, y designa “un modo de ser objetivamente distinguible, es

decir, un modo de existir que corresponde *per sea* lo orgánico y por tanto sea compartido por todos los elementos del conjunto “organismo”.<sup>224</sup>

Según Jonas ya el *metabolismo*, el estrato básico de toda existencia orgánica, delata libertad, y afirma que es la primera forma de libertad. Conforme a ello desde su advenimiento, en sus inicios más elementales, la vida se presenta como la aparición de la libertad, y sus peripecias y avatares conducen a la exigencia de la responsabilidad humana. Ésta, según Jonas, está cimentada en el ser mismo de la naturaleza, donde la filosofía debe aislar y reconocer una especie de teleología consumada, capaz de orientar y sancionar los objetivos y pretensiones de la acción humana. Esta finalidad inmanente que opera en todos los seres vivientes, la autoconservación, es la huella de una intencionalidad que culmina en el ser humano como ser finalizado y productor de finalidades. Esta intuición le permite a Jonas sostener que la libertad no está apoyada en la indiferencia y de esta manera nuestro autor sienta las bases ontológicas para la refutación del nihilismo y establece la ética como posición de un deber-ser que encuentra su fundamentación en el ser mismo. Si el ser tiene ya un interés por él mismo, el valor como tal es superior a la indiferencia. El hecho de poseer fines, es superior a la no finalidad y puede ser considerado como un valor en sí.<sup>225</sup> El finalismo jonasiano con su sesgo existencial queda expresado en la siguiente sentencia: “Añadamos esta implicación: no hay organismo sin teleología, no hay teleología sin interioridad, y en definitiva: la vida solamente puede ser conocida por la vida”.<sup>226</sup>

También Jonas emprende la tarea de establecer el estatus ontológico del valor a través del ser de la vida, partiendo nuevamente de su finalismo según el cual la naturaleza sustenta fines. De ello nace su comprensión de la superioridad del fin en sí sobre la ausencia de fin y de allí que el ser es preferible a la nada y donde el hecho de la realización del fin se transforma en un bien, mientras que su no consecución es un mal. Es esta diferencia lo que permite atribuir valor, y así expresa su idea: “Esto significa que

---

<sup>224</sup> PV. Págs.13-19.

<sup>225</sup> “Puesto que la vida surgió dotada de interioridad, interés y voluntad finalista desde la materia universal, a la esencia de ésta no pueden serle del todo extrañas estas características, y si no a su esencia, entonces (y aquí el argumento se vuelve cosmogónico) tampoco a su origen: a la materia que se constituyó con el estallido originario ya le debía ser inherente la posibilidad de la subjetividad; una dimensión de la interioridad en estado latente, que esperaba la oportunidad cósmica exterior para hacerse manifiesta”. PSD. Pág. 254.

<sup>226</sup> Conf. “¿Es Dios un matemático?” en PV. Pág. 139.

el mero hecho de que el ser no sea indiferente a sí mismo convierte su diferencia con el no-ser en el valor fundamental de todos los valores, en el primer *sí*”.<sup>227</sup>

Mientras que en la naturaleza la continuidad vital se afirma de forma espontánea en el hombre, como ser libre y racional, se transforma en objeto de elección. Esta exigencia adopta la forma de un imperativo moral que exhorta a la humanidad a la conservación del ser. Esta concepción ontológica del ser que deriva del planteamiento jonasiano apela a nuestra responsabilidad para que se haga cargo de aquello que siendo valioso y perecedero, y que sin su cuidado, perecería. El hombre en ejercicio de su propia voluntad debe hacer suya la autoafirmación del ser: ya que, si el ser es bien él, debe actuar de tal modo que no comprometa la existencia. Pasa así Jonas del plano de la reflexión ontológica, sin solución de continuidad, a la deontológica. Convierte la noción de responsabilidad en una cuestión de moral prudencial y también en un verdadero principio ético.

Jonas considera que nuestra responsabilidad es una función del poder y del saber y que hoy existe un desfasaje entre el saber y el poder, consistente en una mayor amplitud de escala del poder sobre el saber, podemos más que sabemos; y el correlato moral exigido surge por el hecho de que nuestro poder causal producto de la acción técnica excede al saber previo prospectivo de sus consecuencias, rezagado respecto de ese poder, lo cual ha dado lugar a un nuevo sentido y alcance de la responsabilidad. Jonas sentencia: “la responsabilidad es una función del poder. Quien no tiene poder no tiene responsabilidad. Se tiene responsabilidad por lo que se hace”.<sup>228</sup>

La experiencia de la vulnerabilidad de la naturaleza formó parte siempre del pensamiento jonasiano. La posibilidad de autodestrucción y de destrucción de la biosfera nos ha convertido a los seres humanos en una fuerza geológica planetaria y como tal reclama de nuestra responsabilidad. Según Jonas el motor que nos impulsa a obrar con el deber de responsabilidad es la amenaza que pende sobre la vida futura, es esto lo que nuestro autor denomina “la heurística del temor” y posiblemente sea una de sus ideas más originales. La evocación o el recurso del miedo, que tiene como claro antecedente en Thomas Hobbes, significa en la construcción filosófica de Jonas una

---

<sup>227</sup> *PR*. Pág. 155.

<sup>228</sup> *TME*. Pág. 177.

forma de conocimiento (futurología) que mediante la imaginación aventura y anticipa la posible amenaza tecnológica con el fin de prevenirla. Permite, y es uno de los objetivos de la propuesta jonasiana, combatir los efectos nocivos de la técnica, utilizando a la misma técnica, bajo una futurología entendida ésta como ciencia de la predicción hipotética que es preciso elaborar para obtener un conocimiento de las consecuencias de nuestras acciones presentes en el futuro. La heurística del temor es un recurso empleado por Jonas como medio de concientización del peligro y generar así el deber de actuar responsablemente. Así lo expresa Jonas: “Nos referimos al hablar del temor que forma parte esencial de la responsabilidad y que es un temor que teme por el objeto de la responsabilidad”.<sup>229</sup>

Jonas al considerar que la filosofía, mediante su reflexión y articulación, puede contribuir a que iniciativas para la salvación y conservación de la naturaleza tengan lugar, deja establecido que la naturaleza deviene en objeto de reflexión ética. La obra de Jonas constituye, sin dudas, una excelente herramienta para dotar de fundamentos filosóficos al pensamiento ecologista. La dimensión ecológica de la ética jonasiana es una fuente de sugerencias para un nuevo pensamiento ético que actúe sobre la desmesurada intervención técnica del hombre sobre la vulnerabilidad de una naturaleza sometida. Conforme a ello la naturaleza aparece como un bien frágil y como un valor al que el hombre debe un trato respetuoso. La preocupación sobre un asunto marginal que antes la filosofía dedicaba a la naturaleza pasa a convertirse en un elemento central de la ética-ecológica jonasiana. La propuesta de Hans Jonas representa el intento de que la reflexión moral amplíe su ámbito de reflexión a la nueva fenomenología de la acción humana, entendida como acción tecnológica transformadora de la naturaleza. Fruto de esta empresa puede mencionarse al “principio de precaución” concepto éste que ha funcionado como criterio ético, político y jurídico y es fuertemente invocado en tecnoética y bioética. Este principio, un derivado del principio de responsabilidad jonasiano, significa una gestión activa y responsable del riesgo. La perspectiva de precaución integra la prevención imperativa de reducir los riesgos y evitar los peligros incluso cuando no se constatan efectos inmediatos y además debe definir una aproximación ecológica de la gestión ambiental.

---

<sup>229</sup>PR. Pág. 355.



El Capítulo III de la Segunda Parte del presente trabajo nos permite estudiar la cumbre del “momento ético” de Hans Jonas, es decir, su *Principio de Responsabilidad*. La tesis de partida de su libro es que “la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa”.<sup>230</sup> El cambio epocal ha incrementado el conocimiento (*saber*) lo cual ha producido un salto cualitativo en el poder tecnológico (*poder*) y también ha contribuido a romper con la supuesta idea de neutralidad axiológica de la técnica y de la ciencia. Y desde su comprobación Jonas impele a la humanidad a concientizarse de su responsabilidad para con la naturaleza amenazada por la técnica y la industria. Plantea la necesidad de una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre. En la perspectiva abierta por Jonas la responsabilidad remite a la relación del hombre con lo amenazado, con lo perecedero, a un cuidado que reconoce lo que tiene valor “en sí mismo” y se extiende más allá de la esfera humana: la naturaleza se torna un fin en sí mismo por cuya preservación somos responsables más allá de nuestros propios intereses.

Es la vulnerabilidad de la naturaleza y de la misma humanidad de donde nace el deber moral de su protección y salvaguarda. La búsqueda de un equilibrio que elimine el dominio de un poder unilateral de uno sobre otro, entre *latechné* y la *pietas*, torna hacia un imperativo que ordena el trato amable y respetuoso con el medioambiente. Un principio de responsabilidad, un contrato natural en definitiva, expresado por Jonas en un imperativo que, al igual que el kantiano, presenta varias formulaciones:

“Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”;

o, expresado negativamente:

“Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida”;

o simplemente:

“No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”;

o, formulado una vez más positivamente:

---

<sup>230</sup>PR. Prólogo. Pág. 15.

“Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”<sup>231</sup>

Cabe subrayar que el imperativo jonasiano bajo sus cuatro formulaciones articula un planteamiento metafísico e introduce en la ética una dimensión temporal, ambas confrontaciones ausentes hasta ahora en ella. En primer término plantea la cuestión metafísica que ordena su imperativo: “que la humanidad sea”. Jonas resuelve esta cuestión haciendo referencia al sentido (metafísica) del ser (ontología), ya que este imperativo nos hace responsables de una idea ontológica de hombre, una idea del ser, que reclama o exige su existencia. La responsabilidad ontológica por la idea de hombre, el hecho de que el hombre debe-ser en nombre de la idea ontológica de humanidad. Vemos que la formulación del imperativo de responsabilidad se refiere no tanto al peligro de la simple destrucción de la humanidad, cuanto a la muerte esencial, aquella que puede advenir de la manipulación-destrucción-reconstrucción tecnológica del hombre y del medio. Por ello Jonas insta a preservar el complejo hombre-naturaleza-cultura. Esto se incardina con la fundamentación ontológica de la ética de la responsabilidad, analizada en el Capítulo IV de la Tercera Parte, ya que Jonas redefine el concepto de ser que por su amplitud permita fundar una ética. Aunque el ser y el deber ser no sean la misma cosa, el sentido último del deber ser, es el ser real, el deber ser está alojado en el ser. El ser se cumple realizando la exigencia de deber ser que contiene. Es decir el ser trasciende el plano empírico para erigirse en una exigencia moral, en un imperativo que tiene su propia validez y necesidad, pero sostenida por el propio ser, a saber que la humanidad sea. El deber ser consiste en que el ser sea. Al hombre la responsabilidad se le impone como un imperativo ontológico, ya que de su observancia, según Jonas, depende la pervivencia real de su ser, su sentido y apertura hacia el futuro. La responsabilidad aparece así como expresión de un valor ínsito en el ser y de su exigencia-dirigida a nuestra libertad-de ser preservado, que reposa sobre un principio metafísico: el ser es preferible al no-ser.

Como expresara en el párrafo anterior la nueva significación otorgada por Jonas al concepto de responsabilidad introduce en la ética una dimensión temporal hasta ahora ausente en ella. Jonas funda una ética que ya no sólo remite al dominio inter-subjetivo

---

<sup>231</sup> PR. Págs.39-40.

de los contemporáneos, sino que considera además los derechos de los no-nacidos. Según la ética clásica el universo moral se halla compuesto por quienes comparten un presente común: la “ética de la proximidad” según la cual “el brazo corto del poder humano no exigía el brazo largo del saber predictivo”. Jonas establece una ruptura con esta ética tradicional comprometida con la temporalidad del presente, de la simultaneidad y de la proximidad en la cual la acción tenía un alcance limitado en sus efectos y consecuencias. La propuesta de Jonas de una “ética del futuro” da respuesta al planteamiento: ¿tenemos derecho a elegir el no-ser de las generaciones futuras en provecho del ser de la generación actual?; va de suyo que el interrogante se asocia a la posibilidad cierta de que la acción humana, transformada considerablemente en la actualidad en función del poder y del saber, haya aumentado del tal manera su poder causal transformador a punto tal de que sus efectos se propagan hacia el futuro.<sup>232</sup> Las dimensiones, globales y futuras, alcanzadas por la técnica deben ser motivo de reflexión ética, así los expresa Jonas: “las exigencias a la responsabilidad crecen proporcionalmente a los actos de poder”.<sup>233</sup> Y es que precisamente el problema de una ética de la responsabilidad para con el futuro se relaciona muy estrechamente con la cuestión de las técnicas del poder, con las cuestiones de los límites y del control, acerca de quién va a determinar realmente qué se hace y qué se deja de hacer. “Que se imponga límites es el primer deber de toda responsabilidad”, nos dice Jonas<sup>234</sup>. Ya que es la condición de su existencia, pues sólo así es posible la sociedad, lo cual también implica controlar nuestro poder en aras de una humanidad futura.<sup>235</sup> La responsabilidad depende del saber prever, es decir de la capacidad de previsión del futuro, de la capacidad de prever las consecuencias futuras de nuestra acción técnica. La ética alcanza, pues, por

---

<sup>232</sup> En este sentido se expresa Jonas advirtiendo: “la técnica moderna tiende íntimamente al uso en gran escala y quizá se vuelva demasiado grande para el tamaño del escenario en el que se desarrolla-la tierra-, y para el bien de los actores-los seres humanos-.Una cosa es segura: ella y sus obras se extenderán posiblemente a lo largo de innumerables generaciones futuras”. En *TME*. Pág. 35.

<sup>233</sup> *TME*. Pág. 35.

<sup>234</sup> *CPF*. Pág. 127

<sup>235</sup> “Nada parecido despierta en nosotros la abstracta personificación de una hipotética criatura humana futura; y el miedo a represalias desaparece aquí por completo. Pero tenemos la idea de *responsabilidad*, estamos orgullosos de poseer la capacidad para ello; y el sentimiento necesario para ello, hondamente implantado en nosotros, atestiguado de forma tan primitiva en la relación padre-hijo, donde se extiende, por su mera solicitud, más allá de toda inmediatez, hacia un futuro que no es ya en absoluto propio: este sentimiento, ampliado a idea, puede tender el puente entre la ética del prójimo y aquella para con el lejano, solamente imaginario, que todavía no tiene voz para dirigirse a nosotros, pero del que sabemos que ha caído en la arbitrariedad de nuestro poder. La responsabilidad dice que, por tanto, nos ha sido confiado”. En *CPF*. Págs.127-128.

vez primera, una dimensión cósmica, deja de permanecer circunscripta al ámbito inmediato e interpersonal de nuestros contemporáneos.

Aproximándome a una valoración crítica de su obra, queda claro que el círculo hermenéutico creado por Jonas, con sus respectivas correspondencias de los tres axiomas: “La vida dice sí a la vida; la idea de humanidad exige ser realizada; el ser es mejor que el no-ser”, determinó la necesidad de elaborar una ética de mayor alcance, superadora del antropocentrismo, que abarque, que tenga en cuenta a la naturaleza y seres vivos. Parecería que este cambio de paradigma importa pasar de una consideración antropocéntrica a una concepción biocéntrica. Sin embargo, entiendo que su ética es una vía media inclinada más hacia el biocentrismo con el fin de articular deberes con normas y procedimientos, alejada del antropocentrismo como expresión del absolutismo y abuso de dominio del hombre, pero ciertamente antropológica pues la obligación moral a la que la responsabilidad convoca sigue siendo exclusivamente humana. Podría denominarse esta concepción como “ética antropológica” la cual importa un matiz que reconoce en origen que la ética procede de los seres humanos porque sólo ellos tienen la aptitud para la moral, sólo ellos son los protagonistas de la moral, sin embargo no se considera que los intereses humanos deban imponerse absolutamente sobre los del mundo natural no-humano. Es decir, que lo que constituye el interés moral afecta no sólo al hombre sino que incluye y considera a la biosfera entera.

Si bien Jonas rechaza al utilitarismo antropocéntrico su pensamiento está alejado respecto de las posiciones antihumanistas sostenidas por otros autores (Arne Naess y Peter Singer). Jonas comparte la visión de una naturaleza portadora de un valor en sí y además también entiende debe ser objeto de la ética, sin embargo, y es una importante diferencia, no la reconoce como sujeto de derecho. La propuesta de Jonas habla de una ética global que abarca tanto al hombre como a la naturaleza, pero el sujeto activo de esta ética sólo puede ser el hombre. Niega totalmente la hipótesis de los derechos intrínsecos de la naturaleza que caracteriza al movimiento “ecología profunda” y consecuentemente la idea de considerarla como un participante de una relación de tipo contractual por entender Jonas que se trata de una idea incoherente desde el punto de vista filosófico.

Ante el enorme poder tecnológico capaz de destruir la biosfera Jonas reclama un deber de actuar con precaución y responsabilidad. Progreso con cautela, con precaución, frente a la incertidumbre tecnológica es la fórmula que mejor expresa la posición jonasiana frente al avance tecnológico. Lo cual niega que Jonas sea un “tecnófobo” sino que su filosofía surge contra los excesos tecnológicos, aquellos que pueden provocar efectos inicialmente desapercibidos y que pueden ocasionar daños irreversibles a gran escala.

La concepción amplia que Jonas plantea respecto de la responsabilidad no deja de ser problemática. La extensión y el alcance se proyectan en el espacio y en el tiempo tanto como pueda llegar el poder tecnológico que hemos creado y lanzado sobre hombres y medio ambiente. Sin embargo esta idea nacida de su pensamiento filosófico se problematiza cuando requiere particularmente respuestas jurídicas que le den sustento a las acciones que pretende llevar a cabo. Los principales problemas se presentan respecto de la determinación y prueba de la relación causal para la atribución de responsabilidad por daño ambiental. Es decir la dificultad aparece o está dada por establecer el nexo causal que vincule al agente con las consecuencias de su acción y desde esta concepción prospectiva determinar nuevamente el nexo causal para realizar la imputación por unos daños futuros que aún no se han producido, que no se revelarán y se estimarán hasta bastante tiempo después de iniciada la acción perjudicial. En materia ambiental, la configuración, comprobación y/o prueba de ese daño causado no siempre es fácil o posible, debido a, entre otras cosas, las propias características que aquí analizamos de los daños ambientales, a las incertidumbres de la ciencia y a los avances tecnológicos ilimitados. En los casos de responsabilidad ambiental, la prueba del daño se convierte en un problema con marcadas singularidades. Resulta sumamente complejo establecer la relación de causa y efecto a partir elementos de análisis y valoración que son estrictamente técnicos, de apreciación controvertida y compleja en el proceso judicial de imputación de la responsabilidad. Sin embargo, puede constatararse, que en las legislaciones más avanzadas existen modulaciones significativas sobre los presupuestos de responsabilidad civil cuando se trata de daños ambientales. En tales ordenamientos jurídicos se modifica el significado de culpa y pasa a ser entendido “como riesgo en el desarrollo de la actividad que se lleva a cabo”. Al mismo tiempo se

adopta el concepto de responsabilidad objetiva la cual eventualmente recae sobre los operadores de actividades “peligrosas” con el fin de que opten por un comportamiento responsable frente a la onerosidad que supondría la cobertura de un probable daño. Respecto del alcance de dicha responsabilidad objetiva diremos que la sola creación de riesgo para terceros es causa para hacer recaer sobre el autor la responsabilidad derivada de aquél. De lo expuesto en el Capítulo V de la Cuarta Parte, surge con claridad que lo normado recepta el concepto jonasiano derivado del principio de responsabilidad y de la heurística del temor, esto es el llamado principio de precaución. Estos cuerpos normativos que integran el derecho positivo actual contribuyen, con su recepción, a evaluar la plausibilidad de la ética jonasiana superadora ya de una primera etapa propositiva.

Me quedan para el final algunas críticas dirigidas al autor y también, por qué no, a mí mismo. Respecto de Jonas puedo decir que esperaba, conforme a su reclamo de políticas públicas exigidas a los Estados sobre la cuestión de los límites a la tecnología, al menos un aporte fundado a la filosofía del derecho para que dé sustento a la normativa necesaria. También hubiera sido de mi gusto un más allá de lo discursivo en lo relativo al arte médico, a las cuestiones sobre eugenesia, tecnología genética, eutanasia, clonación e investigación científica. El reclamo hacia mi persona lo hago como una exigencia sobre mi voluntad, sobre lo que me quedó por hacer, esto es estudiar profundamente el esbozo de Jonas de una teología propia a la luz de lo expuesto en sus últimas conferencias sobre el concepto de Dios.

Finalmente, en conclusión, la importancia de la obra que Hans Jonas nos deja está dada por ser, según su proyecto filosófico, la respuesta ética a la voluntad de dominio que caracteriza nuestra época y al nihilismo que anida en la acción transformadora de la tecnociencia. La suya es una propuesta de ética global que involucra tanto al hombre como a la naturaleza, pero el sujeto activo de esta ética sólo puede ser el hombre. Según nuestro autor el mundo no está desprovisto de valores; en el mundo hay al menos un valor, la existencia de la responsabilidad, que es mejor que su no existencia. En palabras de Hans Jonas: “Resulta, pues, que, a través de una inferencia propiamente ontológica,

el mero hecho de que podamos tener responsabilidad hace que esta responsabilidad sea prescripción de su propia supervivencia en este mundo”.<sup>236</sup>

---

<sup>236</sup> *CPF*. Pág. 72.

## BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

### A) Referencias bibliográficas de Hans Jonas

Jonas, Hans. *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. trad. Menchu Gutiérrez. Siruela. Madrid, 2000.

Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, trad. Javier M<sup>a</sup> FernandezRetenaga, Herder. Barcelona, 1995.

Jonas, Hans. *El principio de vida. Hacia una biología filosófica*, Trad J. Mardomingo Sierra, Trotta, Madrid, 2000.

Jonas, Hans. *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*, trad. Illana Giner Comín, col., Clásicos del pensamiento, ed. Los libros de la Catarata. Madrid. 2001

Jonas, Hans. *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, trad. Carlos Fortea Gil, Paidós, Barcelona, 1997.

Jonas, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, trad. AngelaAckermann. Herder, Barcelona, 1998.

Jonas, Hans. *Memorias*, trad. Illana Giner Comín, Losada, Oviedo, 2005.

Jonas, Hans. *De la Gnosis al Principio de Responsabilidad* (Entrevista de Jean Greisch y Emy Gillen) publicado en la Revista Esprit, nº5, París, 1991 y reproducido en castellano por Nombres Revista de Filosofía, Córdoba, Año VI, Nº 7, Abril de 1996.

### B) Obras instrumentales

Alcoberro, Ramón. “*Vorsorgeprinzip. El significado del principio de precaución*”. En <http://www.alcoberro.info/V1/tecnoetica3.htm>. Fecha de ingreso: 10/11/2015

Arcas Díaz Pablo. “Hans Jonas y el Principio de Responsabilidad: del Optimismo científico-técnico a la Prudencia Responsable”. Ed. Editorial de la Universidad de Granada. 2007.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Trad. de R. Gil Novales, Paidós, Barcelona 1998.

Attfield Robin “*Generaciones futuras. Considerando todas las partes afectadas*”. Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, nº32, (junio de 2005).



Barbaras, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*. Trad. de Jesús María Ayuso Díez. Ed. Encuentro. Madrid. 2013.

Becchi, Paolo. *El itinerario filosófico de Hans Jonas. Etapas de su recorrido*. Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política. Nº 39, Julio-Diciembre de 2008.

Beck, Ulrich. *La sociedad de riesgo*. Ed. Paidós. Barcelona 1998.

Bouretz, Pierre. *Testigos del Futuro. Filosofía y mesianismo*. Ed. Trotta. Madrid. 2012.

Cafferatta, Néstor. *Responsabilidad Civil por Daño Ambiental*. Cap.12 en *Tratado de Responsabilidad Civil*, Trigo Represas-Lopez Mesa, 1ra. Ed.. La Ley .2004.

Capra, Fritjof. “*El punto crucial*”, Ed. Integral, Barcelona 1985.

Cerezo, Pedro. *Metafísica, Técnica y Humanismo en Martin Heidegger*. Taula. (UIB) num.13-14-1990.

Folch, Ramón. *Ambiente, emoción y ética*. Barcelona, Ariel, 1998.

González Quirós, J. Luis. *El porvenir de la razón en la era digital*. Ed. Síntesis. Madrid, 1998.

Heidegger, Martin. *La pregunta por la técnica en Heidegger M*. Conferencias y artículos, Ed. del Serbal, Barcelona 1994, Trad .Eustaquio Barjau.

Heidegger, M. “*La pregunta por la técnica*” en Conferencias y artículos, Ed. Del Serbal, Barcelona 1994.

Kant, Emanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Edición de Pedro M. Rosario Barbosa. Primera Edición. San Juan, Puerto Rico.2007.

Kant Emmanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, col. Austral, Madrid.

Kapp, Ernst. *Líneas fundamentales de una filosofía de la técnica*. En Tecnos Vol. XVII/3 1998. *Filosofía de la Tecnología*. J. A. López Cerezo, J. L. Luján, E. M. García Palacios (eds.). Versión electrónica en la web: <http://www.oei.es/salactsi/teorema.htm>. Ingreso: 11/11/2015.

Marcos, Alfredo. “*Precaución, ética y medio ambiente*”. En dirección electrónica: [http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/A\\_Marcos\\_Principio\\_de\\_Precaucion.doc](http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/A_Marcos_Principio_de_Precaucion.doc). Ingreso: 25/11/2015.

Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Ed. Tecnos. Madrid. 1976.

Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Ed. Alianza, Madrid. 1981.

Quesada Martín, Julio. *Otra historia de la filosofía. Por qué pensamos lo que pensamos*. Ariel. Barcelona. 2003. Pags.

Rodríguez Genovés, Fernando. “*Responsabilidad y temporalidad: ensayo de una ética del presente*”. Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía, vol.VII, 2002.

Rosales Rodríguez Aman. “*Hans Jonas y el determinismo tecnológico*”. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica. XXXVII (93).

Sanmartín, José. *Tecnología y futuro humano*. Ed. Anthropos, Barcelona, 1990.

Sepúlveda Ferriz José Luis y Moratalla Tomás Domingo. “*Responsabilidad política y justicia ambiental: la exigencia de un modelo de justicia para la humanidad y el planeta*”. En Kalagatos, Revista de Filosofía. 2011. Ver en: [http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V8N16\\_Ver\\_2011](http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V8N16_Ver_2011). Ingreso: 30/11/2015.

Singer, Peter. “*Una vida ética*”. Escritos, Taurus, Madrid 2002.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. 3ra.Parte, Proposición VI. Ed.Trotta. Madrid. 2000.

Whitehead, Alfred North. *Proceso y realidad*. Losada, Buenos Aires, 1956.















